A. DESREUMAUX
F. SCHMIDT

MOÏSE GÉOGRAPHE

VRIN

MOÏSE GÉOGRAPHE



Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace

publiées sous la direction d'Alain Desreumaux et Francis Schmidt

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN



Frontispice du *Traité de la Situation du Paradis Terrestre*
de P.D. HUET, Amsterdam, 1701

MOÏSE GÉOGRAPHE

Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace

ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE
Publiées sous la direction de JEAN-PIERRE VERNANT
XXIV

CENTRE D'ANALYSE POUR L'HISTOIRE DU JUDAÏSME HELLÉNISTIQUE
ET DES ORIGINES CHRÉTIENNES

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES – SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

MOÏSE GÉOGRAPHE

Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace

Publiées sous la direction de

Alain DESREUMAUX

et

Francis SCHMIDT

Avec la collaboration de

J.-D. DUBOIS, M.-L. FABRE, K. KITAMURA,
P. MARSAUCHE, J.-R. MASSIMI, C. PAUPERT, J.-C. PICARD

Avec 14 illustrations

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V°

1988

Printed in France
ISBN 2-7116-0966-9

TABLE DES MATIÈRES

TROISIÈME PARTIE

C'EST ICI LE LIEU DE L'ÉCRITURE

Imprimerie de la Manutention à Mayenne — 22 avril 1988 — N°139-88

TABLE DES ILLUSTRATIONS

INTRODUCTION

L'édition du *Traité de la situation du Paradis Terrestre* de P. D. Huet, publiée à Amsterdam en 1701, est illustrée d'un frontispice. De la baguette qu'il tient de sa main gauche, Moïse montre une peinture représentant Adam et Eve chassés du Paradis, tandis qu'il localise celui-ci de sa main droite sur une carte murale. Devant lui, attentive, une femme agenouillée pose la pointe d'un compas sur un globe terrestre. Trois espaces donc : l'espace de la carte, de la peinture, du globe. Entre eux trois, toute une série de relations. La carte murale et le globe sont mis en relation par la boussole posée à plat sur le sol et les quatre points cardinaux dessinés dans l'angle gauche au bas de la carte. La boussole et le compas sont les instruments du navigateur ou du voyageur qui s'oriente et calcule la distance. Moïse lui-même met en relation la carte et la peinture, dans un geste en V, ouvert comme les deux branches d'un compas. La peinture fait ici figure de récit, un récit qui a une référence précise, *Genèse* 3,23-24, puisqu'un personnage ailé menace de frapper les premiers parents qui s'enfuient. Il s'agit donc d'un paradis perdu, oublié, qu'il s'agit de retrouver, sur la carte d'abord, en relisant le livre, puis sur le globe terrestre, afin d'y aller. Du lieu de félicité à la terre et ses travaux : à cette opposition fait écho sur la carte la valorisation soit positive, soit négative d'autres lieux ; ainsi l'Arabie déserte, l'Arabie heureuse. A chaque espace enfin sont attachés un temps et une temporalité propres : le temps des premiers pères, celui de la révélation de Moïse, celui de l'exégète qui interprète ses paroles, celui du voyageur qui prend son bâton de pèlerin. Chacun scandé par leur rythme propre : à la temporalité précipitée de la peinture que souligne le mouvement des feuillages, fait contraste l'immobilité du ciel à l'arrière des colonnes. A la différence de l'étendue neutre et indifférenciée, tout espace, qu'il soit jardin secret ou production sociale, est organisé, avec ses passages obligés et ses obstacles, ses lieux euphoriques ou dysphoriques : il n'y a d'espace que construit et signifiant.

La *Geographia sacra* « nous fait connaître la situation des lieux dont il est parlé dans l'Ecriture ». Cette définition de Dom A. Calmet et le nom même de cette ancienne discipline disent assez que la fonction de la géographie sacrée est de mettre en relation un texte et un site. Une telle relation implique un certain nombre d'options méthodologiques, de choix épistémologiques qu'il s'agit de préciser. Dans ses « Remarques sur la carte géographique de la Terre promise » Dom Calmet énumère les difficultés rencontrées : « Depuis que le pays est tombé entre les mains des Sarrazins et des Turcs, le petit nombre de monuments qui y restoient, et dont on auroit pû tirer quelque lumiere pour la Géographie,

ont été détruits par ces peuples, ou ruinez par le tems. La terre est presque réduite en solitude, par les courses continuelles des voleurs et des Arabes ». Les effets du temps et de l'histoire ont désolé le site, brouillé les pistes. Et du côté du texte ? « L'ignorance de la langue Hébraïque, et des Etymologies, a été une autre source d'erreur ». Ici encore l'oubli, la mécompréhension interdisent la relation immédiate entre le texte et le site. Il en résulte, conclut Dom Calmet, « qu'il est peu de pays dans le monde, moins connu que la Terre sainte »[1].

Qu'en est-il des textes de l'Ecriture parlant de quelque espace géographique auquel ne correspond aucun site exploré, reconnu, tel le Paradis ou le pays d'Ophir ? C'est une invitation au voyage, à l'exploration, à la fouille. Se trouve-t-il, à l'inverse, quelque terre nouvellement découverte à laquelle ne correspond aucun texte ? C'est une invitation à les relire tous. Ainsi des Indes occidentales : Saint Jérôme, Pline ou Sénèque, Platon ou la Bible n'en auraient-ils pas parlé ? « Tant semble étrange, note le jésuite Joseph de Acosta, que ce Nouveau Monde soit si grand, et que les Anciens, au cours de tant de siècles, n'en aient rien su »[2]. Mettant en relation l'Ecriture et le monde, la géographie sacrée présuppose que tous les lieux de la terre ont été parcourus et décrits, qu'il n'y a pas de *terra incognita,* mais seulement redécouverte de pays perdus, de chemins oubliés. Il n'y a pas de lieux qui soient inconnus de la Bible ; il n'y a que mécompréhension de l'Ecriture.

La mise en relation d'un texte et d'un site est donc une opération complexe qui suppose que le géographe prenne position sur la vérité du texte, sur l'autorité du locuteur, sur la réalité du site. Pour Flavius Josèphe ou les Apocalypticiens juifs qui tracent une carte du monde en relisant la Table des peuples de *Genèse* 10, comme pour Cosmas Indicopleustès qui construit une image du monde sur le modèle du Tabernacle, pour Gilbert Genebrard comme pour Pierre Daniel Huet, l'autorité de Moïse est garante de la vérité du texte et de la réalité du site.

Surprenant frontispice : il n'y a donc pas si longtemps, en 1701 encore, le Paradis que nous plaçons aujourd'hui du côté du mythe était perçu comme un espace inscriptible sur une carte, un lieu où il était possible de se rendre. Entre le graveur et le lecteur étonné, il y a eu une réévaluation des sources. Les espaces des confins ont été rejetés du côté de la fable [3]. Si pour Arias Montanus et P.D. Huet, Moïse fait œuvre de géographe [4], si pour eux Moïse est un collègue [5] comme l'était Homère pour Strabon, depuis lors pour retrouver le jardin d'Eden ou pour aller au pays d'Arzareth, la carte et la boussole ne sont plus d'aucun secours.

Mais il est une autre rupture. Pour Flavius Josèphe et Cosmas, Genebrard et Huet, le texte est premier ; pour eux l'autorité de l'Ecriture l'emporte sur les récits de voyageurs qui ne sont qu'opinions secondaires. Mais avec Joseph de Acosta la précellence de l'Ecriture commence à être mise en question. A l'époque où Galilée réserve l'autorité de la Bible au domaine de la morale et du salut, pour revendiquer le droit d'observer librement le ciel étoilé dans sa lunette [6], le jésuite Acosta souligne la contradiction entre les œuvres de la nature et la philosophie anciennement admise et enseignée [7]. Dès lors le rapport est inversé. Alors seulement la place sera libre pour que de pieux archéologues entreprennent de vérifier la pioche à la main si la Bible a dit vrai. Deux tournants donc qui transforment le rapport jusque-là nécessaire entre l'Ecriture et le site. Depuis que Moïse n'est plus le père de la géographie, c'en est fini de la géographie sacrée.

Les opérations intellectuelles, les pratiques sociales mettant en relation un récit et un espace sont innombrables. Il y a la médiation de la carte. Ainsi les deux images juives anciennes du monde habité – l'une dans le *Livre des Jubilés*, l'autre chez Flavius Josèphe – dont je fais la comparaison ; ou la carte chrétienne de l'œcoumène qui illustre la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès, et que commente Kunio Kitamura. Dans le judaïsme et le christianisme anciens, géographie et cosmologie sont indissociables l'une de l'autre. Aussi, entre le texte et le monde, il est encore possible de faire appel à la médiation d'un modèle en vue de comprendre le monde, de décrire ses zones limites, d'expliquer son fonctionnement. Tel le modèle du Tabernacle chez Cosmas, ou le modèle du corps dans quelques écrits apocalyptiques juifs qui relèvent, comme le montre Jean-Claude Picard, des recherches mystiques sur l'Œuvre de la Création. Entre le texte et le site, il y a en outre la médiation des pèlerinages. Ainsi le pèlerinage d'Egérie en Terre sainte, dont Jean-Daniel Dubois analyse les différentes étapes, se fait le livre à la main en vue d'une transformation spirituelle. Et l'espace parcouru, et le texte s'en trouvent modifiés. Cette transformation du texte par le site et du site par le texte est également l'un des enjeux auxquels est confrontée aujourd'hui encore toute entreprise archéologique. C'est dans cette perspective qu'Alain Desreumaux retrace l'histoire récente du problème de la localisation de Sion sur fond de rivalités nationales, confessionnelles, idéologiques.

Tant qu'il demeure impensable que Moïse n'ait pas fait mention de tous les lieux de la terre, à chaque nouvelle découverte doit correspondre quelques données de l'Ecriture. Ainsi du Nouveau Monde au XVIe siècle, où théologiens et exégètes reconnaîtront le pays peuplé par Ophir, et où ils tenteront de localiser cet Arzareth où, d'après le *Quatrième Livre d'Esdras*, se sont retirées les dix tribus perdues. La théorie de la parenté des Juifs et des Indiens d'Amérique, dont je retrace l'histoire, s'effondre quand est battue en brèche l'autorité de cet Esdras. Et que se passe-t-il au contraire quand aucun site identifié de façon indiscutable ne correspond à un lieu dont parle explicitement l'Ecriture ? C'est alors le problème de l'accès à la vérité du texte et celui de la réalité du site qui se pose, comme le montre Jean-Robert Massimi à propos du *Traité de la situation du Paradis terrestre* de P.D. Huet. L'originalité de Huet est de placer le brouillage non du côté du texte, mais du côté du site : celui-ci est définitivement perdu, inaccessible, tout point de repère, toute trace ayant été enlevés à tout jamais par les eaux du déluge. Désormais il est inutile de prendre son bâton de pèlerin : tout n'est plus qu'affaire d'exégèse.

Brouillage ? Aux XVIe - XVIIe siècles en effet le texte biblique perd de sa lisibilité [8]. Cette opacité du texte tient en grande partie au fait que le rapport de dénotation directe entre celui-ci et les données de l'observation est rompu. Dès lors le statut du texte biblique se transforme ; la nécessité du commentaire est accrue. Ou bien le commentaire s'efforce de réduire, voire de nier cette distance entre l'écrit et l'observé, ou bien le commentaire assume totalement cet obscurcissement : ainsi Richard Simon, pour qui – contrairement à Huet – c'est le texte qui est inaccessible.

Tout commentaire organise les éléments qui le constituent – texte, traduction, explication, annotation – dans l'espace de la page. Toute mise en page est de quelque façon une mise en scène. En étudiant six commentaires bibliques parus en langue française à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, Marie-Louise Fabre, Patrick Marsauche et Catherine Paupert examinent comment ces

différents éléments sont hiérarchisés, diversement modalisés par la typographie ou la position qui leur est donnée dans le commentaire ; comment la construction de la page varie en fonction du propos explicitement annoncé par les auteurs dans les préfaces.

Il s'agit donc d'un chapitre de cette histoire des représentations de l'espace que I. Meyerson appelait de ses vœux [9]. Et plus précisément de l'espace dans ses rapports avec le texte biblique. Mais si diverses soient les contributions rassemblées dans ce livre, entre une carte juive ou chrétienne de l'œcoumène et l'espace de la page d'un commentaire de Dom Calmet, entre la marche d'Egérie en Terre sainte et les considérations exégétiques du Cardinal Huet sur la localisation du Paradis, il est d'autres problématiques communes. Ainsi la traduction des catégories temporelles en catégories spatiales. Lorsque Cosmas décrit l'œcoumène où vont habiter Noé et ses fils comme une région de la terre presque égale en perfection au Paradis, il traduit dans l'espace l'un des thèmes fondamentaux des périodisations juives et chrétiennes de l'histoire du monde : après le déluge, commence un nouvel âge paradisiaque ; Noé est un nouvel Adam. Le pèlerinage d'Egérie qui, tout en parcourant un espace jadis traversé par le peuple hébreu au sortir de l'Egypte, inscrit ce parcours dans le temps liturgique, offre un autre exemple de ce déploiement des catégories spatiales dans l'ordre temporel. Ou bien encore lorsqu'au XVIe et au XVIIe siècles, les espérances millénaristes sont reportées sur les terres nouvellement découvertes : l'Aiôn à venir, c'est dorénavant au Nouveau Monde qu'on en cherche la réalisation qu'il s'agisse des théories joachimites qui inspirent les premiers franciscains évangélisateurs des Indes occidentales, ou de ces fils de Ruben retirés dans la Cordillère des Andes dont parle Menasseh ben Israël en se référant aux tribus perdues du *Quatrième Livre d'Esdras*.

Autre thème commun à plusieurs de ces contributions, celui des marges. Les marges, écrit Mary Douglas, sont dangereuses [10]. Toute représentation de l'espace peut être lue comme une image du groupe social, comme une entité structurée, avec son point central, ses axes de symétrie, ses confins où sont repoussés les dangers qui menacent le groupe. Behémoth et Léviathan sont tenus aux limites des cartes juives de l'œcoumène, comme aux marges du corps sont rejetées toutes souillures : que les frontières soient brouillées, c'est l'intégrité du corps, l'ordre de la création qui sont en péril. De même c'est aux marges de la page, dans les notes, les références, le jeu des parallèles et des variantes textuelles, que se situent les points de contradiction, de dissolution de ce qui fait la substance d'un savoir constitué en système. Dans ces franges, le texte se disperse ; c'est aux marges que se glissent la réfutation, le doute, que s'introduit la critique . De façon générale les marges sont effrayantes parce que chacun s'y trouve seul, livré à ses propres forces ; là, il n'y a ni loi ni guide. Mais les marges sont attirantes, parce qu'elles sont le lieu de l'exploration et de la découverte.

Au terme de cette recherche, il faut enfin remercier tous ceux qui nous ont aidés de quelque façon. Jean-Luc Le Bayon a dessiné les schémas et les cartes. Patrick Gallou, de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, s'est chargé des travaux photographiques. Messieurs Deplan et Jauneau, professeurs à l'Ecole Estienne, ainsi que Madame Lefevre, bibliothécaire à cette même Ecole, nous ont fait bénéficier de leurs conseils et de leur érudition avec une générosité dont nous leur sommes particulièrement reconnaissants. Christian Jacob, par son intelli-

gence des problèmes de géographie ancienne et ses critiques si amicales, nous a aidés de mille manières, bien plus certainement qu'il ne le pense lui-même. De tout cœur nous remercions Jean-Pierre Vernant, professeur au Collège de France, pour l'accueil qu'il a bien voulu réserver à ce livre dans la collection des Etudes de psychologie et de philosophie qu'il dirige chez Vrin. M. Gérard Paulhac, directeur aux éditions Vrin, a permis la parution de cet ouvrage dans les meilleures conditions : réalisé grâce à de nouvelles techniques, à ce titre aussi ce livre a été une aventure collective. A eux tous nous exprimons toute notre gratitude. Tout au long de ce travail, élaboré et discuté dans le cadre du Centre d'analyse pour l'histoire du judaïsme hellénistique et des origines chrétiennes, nous avons constamment bénéficié des avis critiques et des encouragements amicaux de Pierre Geoltrain, Directeur d'études à la Ve section de l'E.P.H.E. Notre reconnaissance va enfin à Pierre Vidal-Naquet. Dans l'un de ses séminaires de l'E.H.E.S.S., rendant hommage au livre de Maurice Halbwachs sur *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte*, il a tracé, avec cette manière incomparablement suggestive qui n'est qu'à lui, les contours du champ qui est ici exploré : « la rencontre, dans l'esprit et la pratique collective des hommes, d'un récit et d'un espace »[11]. L'idée de ce livre, c'est à lui que nous la devons.

Francis SCHMIDT

Pour des raisons techniques, il ne nous a pas été possible d'accentuer les mots grecs transcrits en caractères latins. Nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous en excuser. D'autre part, dans la mesure du possible, on s'est efforcé de respecter scrupuleusement l'orthographe des citations anciennes.

NOTES

1 Dom A. CALMET, « Remarques sur la carte géographique de la Terre promise », *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Josué, les Juges et Ruth*, Paris 1711, p. XXXIX-LIV.

2 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales*, I, 11 (traduction J. Rémy-Zéphir, Paris, 1979, p. 41).

3 Sur la redistribution des sources du plan de la « réalité » à celui de la fable, cf. P. VIDAL-NAQUET, « Hérodote et l'Atlantide : entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières », *Quaderni di Storia* 16, 1982, p. 4-76.

4 Cf. ci-dessous, p. 13.

5 « Thucydide n'est pas un collègue », rappelait naguère Nicole LORAUX dans *Quaderni di Storia* 12, 1980, p. 58-81.

6 Voir la « Lettre de Galilée à Christine de Lorraine, Grande-Duchesse de Toscane (1615) » traduite par F. RUSSO, in *Galilée, Aspect de sa vie et de son œuvre* (Centre International de Synthèse), Paris, 1968, p. 331-359.

7 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales*, Avertissement de l'auteur au lecteur, p. 15.

8 Voir M. de CERTEAU, « L'idée de traduction de la Bible au XVIIe siècle : Sacy et Simon », *Recherches de Science Religieuse* 66, 1978, p. 73-92 ; et J. LE BRUN, « De la

spéculation à la morale. La Bible dans le catholicisme français au XVIIe siècle », *Esprit,* Septembre 1982, p. 118-132, qui conclut p. 132 : « les " vérités " de la Bible devenaient douteuses, les leçons qu'on avait l'habitude d'en tirer devenaient muettes, et le Dieu qui s'y révélait apparaissait doublement caché ».

9 « Les fonctions psychologiques ont une histoire et elles ont eu des formes diverses à travers cette histoire. Le temps, la mémoire ont une histoire. *L'espace a une histoire.* La perception a une histoire. La personne a une histoire » écrivait I. MEYERSON, dans *Problèmes de la personne,* Paris-La Haye, 1973, p. 474.

10 M. DOUGLAS, *De la souillure,* Paris, 1971, p. 137.

11 Cf. P. VIDAL-NAQUET, « Flavius Josèphe et Masada », in *Les Juifs, la mémoire et le présent,* Paris, 1981, p. 45.

PREMIÈRE PARTIE

IMAGO MUNDI ET PÈLERINAGE

I

NAISSANCE D'UNE GÉOGRAPHIE JUIVE

Qu'il existe une historiographie juive ancienne, nul ne songerait à s'en étonner. Mais peut-on parler d'une géographie juive ancienne ? Pour Cosmas Indicopleustès au VIe siècle, Moïse est un « divin cosmographe »[1]. Pour Arias Montanus [2] et A. Possevin [3] au XVIe siècle, comme pour P. D. Huet en 1691 [4], Moïse est le père de la géographie. Pour eux comme pour les auteurs des traités de *Geographia sacra,* Moïse l'emporte sur Homère, Eratosthène, Strabon ou Ptolémée : dès les premiers chapitres de la *Genèse* , il a jeté les fondements d'une géographie générale. Loin de se restreindre à la seule description de la « Terre sainte », la géographie sacrée, qui est servante de la théologie, étend son objet au XVIe siècle à l'ensemble du monde connu, des confins orientaux de la Chine et du Japon aux Indes occidentales [5].

Qu'en est-il du judaïsme ancien ? Certes des récits comme celui de l'occupation des territoires de Cisjordanie et de leur répartition entre les tribus dans *Josué* [6], celui des campagnes militaires d'un Judas Maccabée en Idumée, en Transjordanie, en Galilée ou en Philistie dans le *Premier livre des Maccabées,* la description que donne de Jérusalem, de la campagne et des ressources palestiniennes la *Lettre d'Aristée* [7], les diverses notices de Flavius Josèphe sur la Galilée, la Judée ou les régions limitrophes, les nombreuses données éparses dans le Targoum ou la Michna témoignent à l'évidence d'un réel savoir géographique.

Très tôt l'ensemble de ces données a été rassemblé en vue de constituer un objet d'étude propre. Jérôme a traduit en latin un *Livre sur les noms hébreux* qu'il attribue au juif Philon « l'homme le plus disert de la Judée ». L'original grec, qui classait les noms bibliques, noms de personnes ou toponymes, par ordre alphabétique, aurait été recueilli dans toutes les bibliothèques du monde [8]. A la demande de Paulin, Evêque de Tyr, Eusèbe a rédigé quatre livres de géographie sacrée : une traduction grecque des noms hébreux des peuples de la terre, une

description de la Judée, un plan de Jérusalem et du Temple, enfin un lexique des noms de lieux mentionnés dans l'Ecriture. Ce dernier seul nous a été conservé dans la traduction latine qu'en a donnée Jérôme : c'est l'*Onomasticon.*

Cet ensemble constitue encore les matériaux de base de nos modernes « atlas bibliques », de la *Géographie de la Palestine* de F. M. Abel [9], ou du commentaire des *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* de J. Simons [10], qui se préoccupent davantage de toponymie, de topographie ou de géographie historique que d'histoire des représentations géographiques [11].

Geôgraphia ? Le mot est grec. Au second siècle de notre ère Claude Ptolémée en donne la définition suivante :

> « La géographie est la représentation par le dessin de la partie connue de la terre dans sa totalité, avec ce qui généralement lui est rattaché. Elle diffère de la chorographie dans la mesure où celle-ci, découpant les lieux pris à part, expose chacun d'eux séparément et pour lui-même, regroupant dans la description pratiquement tout, même ce qui est le plus petit, de ce qui s'y trouve enfermé, par exemple les ports, les villages, les dèmes, les déviations du cours des fleuves et des choses voisines. Le propre de la géographie est de montrer dans son unité et sa continuité la terre connue, la nature qu'elle a et la position qu'elle occupe, en allant seulement jusqu'aux éléments qui lui sont rattachés dans ses contours globaux et généraux, comme les golfes, les grandes cités, les peuples, les fleuves les plus notables et ce qui, dans chaque genre, est le plus remarquable. Le but de la chorographie vise la description partielle, comme si l'on représentait une oreille seulement ou un œil ; celui de la géographie vise la contemplation du tout, par analogie avec ceux qui dessinent la totalité de la tête. »[12]

Les mots *geôgraphia, geôgraphos, geôgraphein, geôgraphikos* ne se trouvent ni dans la Septante ni chez Philon d'Alexandrie ni chez Flavius Josèphe. Mais si les textes juifs de l'époque hellénistique et romaine ne connaissent pas ces mots, il ne faudrait pas en conclure qu'il n'existe pas de représentation juive de l'ensemble de l'orbe terrestre, qu'il n'y a ni géographie ni cartographie juives de l'œcoumène.

En effet les représentations de la terre vue d'en haut sont loin d'être étrangères au judaïsme. Ainsi dans le *Premier livre d'Hénoch.* Il s'agit d'un écrit apocalyptique dont les sections les plus anciennes sont datées du début du IIe siècle avant notre ère, et la section la plus récente – les « Paraboles » – du tournant de notre ère [13]. Dans les chapitres 17 à 36, appartenant à un ensemble du début du second siècle, se trouve en particulier le récit du voyage d'Hénoch [14]. Celui-ci parcourt la terre de ses confins méridionaux, au-delà des sept montagnes de pierres précieuses où brûle un feu perpétuel, jusqu'aux confins occidentaux, où sept autres montagnes limitent les extrémités de la terre. Puis il se dirige vers le centre de l'œcoumène ; là s'élève une montagne sainte, en laquelle il faut reconnaître le Mont Sion. Hénoch gagne ensuite les confins orientaux où se trouve le Paradis, et au-delà les limites de la terre sèche où séjourne Behémoth face à l'abîme de la mer, séjour de Léviathan [15]. Plus qu'une description de l'œcoumène au sens strict du terme, il s'agit donc d'une exploration des confins de la terre.

Ou encore le *Testament d'Abraham,* dont la recension longue conservée en grec est issue d'une communauté juive de Basse Egypte, et date vraisem-

blablement du second siècle de notre ère. Monté dans le char des Chérubins, Abraham parcourt le ciel, et de là contemple toute la terre habitée. Le spectacle qui s'offre à sa vue s'inspire librement de la description homérique du bouclier d'Achille au chant XVIII de l'*Iliade*. Dans les peuples qui labourent, qui conduisent des chariots, qui séjournent aux champs ou qui passent leur temps à plaider, il faut reconnaître les Egyptiens et les Scythes, les Arabes et les Grecs qui peuplent l'œcoumène circulaire d'Abraham aux quatre points cardinaux [16].

Dans des écrits apocalyptiques comme le *Premier livre d'Hénoch* ou le *Testament d'Abraham*, ces représentations de la terre vue d'en haut relèvent d'un savoir révélé. Il ne s'agit pas d'une connaissance nettement circonscrite, autonome comme la géographie au sens grec du terme, mais d'un savoir faisant partie d'un ensemble beaucoup plus vaste. Par les techniques chamaniques de l'extase, le visionnaire accède à des confins autrement inatteignables. Là lui deviennent possibles une vision d'ensemble de la terre et du cosmos, la compréhension de son organisation, de son fonctionnement, de son origine et de sa fin. C'est dans le cadre de ces spéculations cosmologiques qu'est traité le problème de la dimension et de la figure de la terre.

La question de savoir quelle est la largeur et la longueur de la terre est étroitement associée à celle de la longueur et de la hauteur du ciel. Il s'agit dans les deux cas d'une connaissance inaccessible à la seule intelligence humaine. Ainsi dans *I Hénoch* : « Et quel est l'enfant des hommes qui peut comprendre quelle est la largeur et la longueur de la terre, et à qui ont été montrées toutes < leurs > mesures ? Ou bien existe-t-il un homme qui puisse connaître la longueur du ciel ainsi que sa hauteur, sur quelle < base > il est affermi, combien est grand le nombre de ses étoiles, et où reposent les lumières ? »[17]. Plus tard, dans le quaternaire de la Michna, *Hagigah* II, 1, le champ de la cosmologie juive sera encore défini comme un savoir ésotérique : « Il vaudrait mieux n'être pas venu au monde que de considérer quatre sujets : ce qui est en haut, ce qui est en bas, ce qui est devant et ce qui est derrière ». Les deux derniers sujets pouvant être compris soit au sens temporel soit au sens spatial ; « ce qui est devant » correspondant alors à l'orient, et « ce qui est derrière » à l'occident [18].

Les interrogations des apocalyticiens sur la forme, la dimension et les limites de la terre relèvent donc d'une connaissance révélée ; elles constituent l'un des sujets des recherches mystiques sur le premier chapitre de la *Genèse*, appelées *Maaseh Berechit* [19]. C'est au sein des écoles de scribes qu'il faut situer le milieu intellectuel dans lequel se développe cet aspect des recherches cosmologiques [20].

Mais parallèlement à ces traditions ésotériques, la géographie – le mot étant pris cette fois au sens strict du terme – s'est encore développée dans une autre direction. La Table des peuples de *Genèse* 10 fait une description du premier peuplement et des principales articulations du monde habité. Ce récit du partage de la terre entre les trois fils de Noé sera perçu comme le texte fondamental pour toute interrogation sur la figure, les mesures et le peuplement de l'œcoumène. Il fera l'objet de nombreuses relectures actualisantes, l'identification des peuples issus de Sem, Cham et Japhet tendant à se transformer tant en fonction des nouvelles connaissances que des changements politiques. Plus qu'une simple actualisation de la Table des peuples, ces paraphrases sont aussi porteuses d'une image de l'œcoumène et significatives des conceptions géographiques en cours dans leur milieu d'origine. Ces relectures se répartissent en deux ensembles. L'un est attesté pour la première fois dans les chapitres 8 et 9 du *Livre des Jubilés ;* issu

des milieux de l'apocalyptique juive, on peut en suivre l'histoire jusqu'aux représentations figurées de la terre dans l'occident médiéval. L'autre, dont le représentant le plus explicite est Flavius Josèphe, est – semble-t-il – traditionnel ; il sera repris par la plupart des exégèses juives ultérieures. Le *Livre des Jubilés*, bien qu'antérieur à Flavius Josèphe que je prends ici comme témoin d'une tradition ancienne, représente en ce domaine une interprétation novatrice.

L'IMAGE DU MONDE DU *LIVRE DES JUBILÉS*

Cet écrit est daté de la période de résistance armée aux Séleucides, entre 167 et 140. Il provient d'un milieu d'opposition radicale à l'hellénisme et à ses partisans juifs hellénisés. Sans doute s'agit-il du milieu piétiste des Assidéens qui soutiennent la politique maccabéenne et sont les précurseurs immédiats des Esséniens, avant que ceux-ci ne rompent avec le sacerdoce officiel de Jérusalem. Les nombreux fragments de l'original hébreu de ce livre qui ont été trouvés à Qoumrân témoignent de l'importance que lui attribuait la communauté essénienne. Les chapitres 8 et 9 ne sont attestés que par la version éthiopienne, la seule à avoir conservé le texte au complet. On en connaît en outre une adaptation syriaque transmise par une chronique anonyme du XIIe siècle [21].

Ce livre se présente comme une révélation dictée par Dieu, assisté de l'Ange de la Présence, à Moïse au Sinaï. C'est le récit de l'histoire du monde et du peuple d'Israël depuis la création jusqu'à la sortie d'Egypte et la première Pâque ; un récit périodisé en quarante-neuf jubilés, un jubilé correspondant à un cycle de sept fois sept années solaires. Le chapitre 8 situe le partage de la terre entre les fils de Noé au début du trente-troisième jubilé [22].

> « 11 Noé appela ses enfants. Ceux-ci et leurs enfants approchèrent de lui. Il partagea la terre, par le tirage des lots que prendraient ses trois fils. Ils tendirent les mains et prirent l'écrit du sein de Noé leur père. 12 Le lot de Sem sortit sur un écrit. Au milieu de la terre (était) ce qu'il prendrait pour son héritage et pour ses fils, pour les générations, éternellement, du milieu de la montagne de Rafa [23], de la bouche de l'eau du fleuve Tina [24], sa part va vers l'Ouest par le milieu de ce fleuve et va jusqu'à ce qu'il approche de l'eau des abîmes, d'où sort ce fleuve, et il répand ses eaux dans la mer de Me'at [25]. Ce fleuve va dans la grande mer [26]. Et tout ce qui est vers le Nord (est) à Japhet, et tout ce qui est vers le côté Sud (est) à Sem. 13 Et (cela) va jusqu'à ce qu'il approche de Karaso [27] : celui-ci est au sein de la langue qui regarde vers le Sud. 14 Sa part va vers la grande mer et elle va droit jusqu'à ce qu'elle approche de l'Ouest de la langue qui regarde vers le Sud, car cette mer a pour nom la langue de la mer d'Egypte [28]. 15 Elle tourne d'ici vers le Sud, vers la bouche de la grande mer, sur les rives des eaux. Elle va vers l'Ouest d'Afra [29] et va jusqu'à ce qu'elle approche de l'eau du fleuve Gihon [30], vers le Sud de l'eau du Gihon, vers le rivage de ce fleuve. 16 Elle va vers l'Est jusqu'à ce qu'elle approche du jardin d'Eden, vers le Sud de celui-ci, au Sud, et depuis l'Est de toute la terre d'Eden et de l'Est tout entier. Elle tourne vers l'Est et vient jusqu'à ce qu'elle approche vers l'Est de la montagne du nom de Rafa. Elle descend vers les rives de la bouche du fleuve Tina. 17 Cette part sortit par le sort pour Sem et ses fils, pour qu'il la prît pour l'éternité,

pour ses générations, jusque dans l'éternité. 18 Et Noé se réjouit de ce que cette part fût sortie pour Sem et pour ses fils. Et il se rappela de tout ce qu'il avait dit de sa bouche en prophétie. Car il avait dit : « Béni soit le Seigneur, Dieu de Sem, et que le Seigneur demeure dans les demeures de Sem »[31]. 19 Et il savait que le jardin d'Eden était le saint des saints et la demeure du Seigneur et que le mont Sinaï était au milieu du désert et le mont Sion au milieu du nombril de la terre, que ces trois-ci, l'un en face de l'autre, avaient été créés comme lieux saints. 20 Il bénit le Dieu des dieux, qui avait mis dans sa bouche la parole du Seigneur, et le Seigneur jusque dans l'éternité. 21 Et il sut qu'une part bénie et une bénédiction étaient échues à Sem et à ses fils, pour les générations éternellement : toute la terre d'Eden, toute la terre de la mer Erythrée [32], toute la terre de l'Est et l'Inde avec l' Erythrée et ses montagnes, toute la terre de Bashan [33], toute la terre du Liban, les îles de Caphtor [34], toute la montagne de Sanir [35] et d'Amana [36], la montagne d'Assur qui est au Nord, toute la terre d'Elam, Assur, Babel, Susan et Ma'eday [37], toutes les montagnes d'Ararat, tout ce qui est au-delà de la mer, ce qui est au-delà de la montagne d'Assur vers le Nord, terre bénie et vaste, tout ce qu'il y a en elle est très beau.

22 Et pour Cham sortit la seconde part, vers l'autre rive du Gihon, vers le Sud, à droite du jardin. Elle va vers le Sud et s'étend à toutes les montagnes de feu [38]. Elle va vers l'Ouest, vers la mer d'Atel [39]. Elle va à l'Ouest, jusqu'à ce qu'elle approche de la mer de Ma'uk [40], qui est celle dans laquelle descend tout ce qui ne périt pas. 23 Elle vient vers le Nord, vers la limite de Gadir [41]. Elle vient vers le bord de l'eau de la mer, vers les eaux de la grande mer, jusqu'à ce qu'elle approche du fleuve Gihon, et le fleuve Gihon va jusqu'à ce qu'il approche de la droite du jardin d'Eden. 24 C'est la terre qui sortit pour Cham, comme part qu'il prenait pour l'éternité, pour lui et pour ses fils, pour leurs générations, jusque dans l'éternité.

25 Pour Japhet sortit la troisième part, au-delà du fleuve Tina, vers les régions septentrionales de la sortie de ses eaux. Elle va vers le Nord-Est de la région de tout le territoire de Gog et toutes les régions situées à l'Est de celui-ci. 26 Elle va vers le Nord, au Nord, et elle va vers les montagnes de Qelt [42], vers le Nord et vers la mer de Ma'uk. Elle vient vers l'Est de Gadir, vers la côte de l'eau de la mer. 27 Elle va jusqu'à ce qu'elle approche de l'Ouest de Fereg. Elle revient vers Aferag [43] et va vers l'Est, vers l'eau de la mer de Me'at . 28 Elle va vers la rive du fleuve Tina, vers le Nord-Est, jusqu'à ce qu'elle approche de la limite de ses eaux vers la montagne de Rafa et elle tourne vers le Nord. 29 C'est cette terre qui sortit pour Japhet et ses fils, à titre de part d'héritage, qu'il prenait pour lui et pour ses fils, pour leur descendance jusque dans l'éternité, cinq grandes îles et une grande terre au Nord. Mais elle est froide et la terre de Cham est torride. 30 Quant à la terre de Sem, elle n'est ni torride ni fraîche, car elle est mêlée de froid et de chaud.

IX, 1 Cham partagea entre ses fils. La première part sortit pour Kush vers l'Est et à l'Ouest de celui-ci pour Misrayim, à l'Ouest de celui-ci pour Put et à l'Ouest de celui-ci pour Canaan et vers l'Ouest de celui-ci au bord de la mer.

2 Sem, lui, partagea ceci entre ses fils et la première part sortit pour Elam et pour ses fils, vers l'Est du fleuve Tigre jusqu'à ce qu'il approche vers l'Est de toute la terre de l'Inde, sur (la mer) Erythrée, sur la côte de celle-ci, les eaux de Dedan et toutes les montagnes de Mebri et d'Ela [44], toute la terre de Susan, tout ce qui est sur le côté de Farnak [45] jusqu'à la mer Erythrée et jusqu'au fleuve Tina. 3 Pour Assur sortit la seconde part, toute la terre d'Assur, de Ninive et de Shinéar [46] et jusqu'à l'approche de l'Inde. Elle monte et borde le fleuve. 4 Pour Arphaxad sortit la troisième part : toute la terre du pays des Chaldéens vers l'Est de l'Euphrate qui est proche de la mer Erythrée et toutes les eaux du désert jusqu'à l'approche de la langue de la mer qui regarde vers l'Egypte, toute la terre du Liban, de Sanir et d'Amana, jusqu'à l'approche de l'Euphrate. 5 Pour Aram sortit la quatrième part, toute la terre de Mésopotamie entre le Tigre et l'Euphrate vers le Nord des Chaldéens jusqu'à l'approche de la montagne d'Assur et de la terre d'Arara. 6 Pour Lud sortit la cinquième part : la montagne d'Assur et tout ce qui lui appartient, jusqu'à ce qu'elle approche de la grande mer. Il approchait vers l'Est d'Assur son frère.

7 Et Japhet, lui, partagea la terre de son héritage entre ses fils. 8 La première part sortit pour Gomer : vers l'Est, depuis le côté Nord jusqu'au fleuve Tina. Et au Nord sortirent pour Magog toutes les régions intérieures du Nord jusqu'à ce que cela approche de la mer de Me'at. 9 Pour Maday, sa part sortit pour qu'il prenne de l'Ouest de ses deux frères jusqu'aux îles et aux limites des îles. 10 Pour Yawan sortit la quatrième part, toute île et les îles qui sont vers le côté de Lud. 11 Pour Tubal sortit la cinquième part, au milieu de la langue qui approche vers le côté de la part de Lud, jusqu'à la seconde langue, vers la région au-delà de la seconde langue, vers la troisième langue. 12 Pour Mesek sortit la sixième part : tout ce qui est au-delà de la troisième langue, jusqu'à ce que cela approche de l'Est de Gadir. 13 Pour Tiras sortit la septième part : quatre grandes îles au milieu de la mer, qui approchaient de la part de Cham, et les îles de Kamaturi [47] sortirent pour les fils d'Arphaxad, par tirage au sort de son héritage.

14 Les fils de Noé partagèrent ainsi pour leurs fils, en présence de Noé leur père. Et il les fit jurer avec une malédiction, en maudissant tout homme qui voudrait prendre une part qui n'était pas sortie pour lui par tirage au sort. 15 Ils dirent tous : (ainsi) soit-il, (ainsi) soit-il pour eux et pour leurs fils, jusque dans l'éternité, au long de leurs générations, jusqu'au jour du jugement où le Seigneur Dieu les jugerait par l'épée et par le feu pour tout mal : d'impureté, de faute, dont ils ont rempli la terre, la transgression, l'impureté, la fornication et le péché. »

Ainsi Noé divise la terre en trois lots qu'il fait tirer au sort entre ses trois fils. En cela, le texte des *Jubilés* s'écarte de *Genèse* 10 : il transfère au partage de la terre entre les Noachides les instructions de Moïse concernant le partage du pays de Canaan entre les fils d'Israël (*Nombres* 26,52-56 ; 34,1-15 ; *Josué* 13-21).

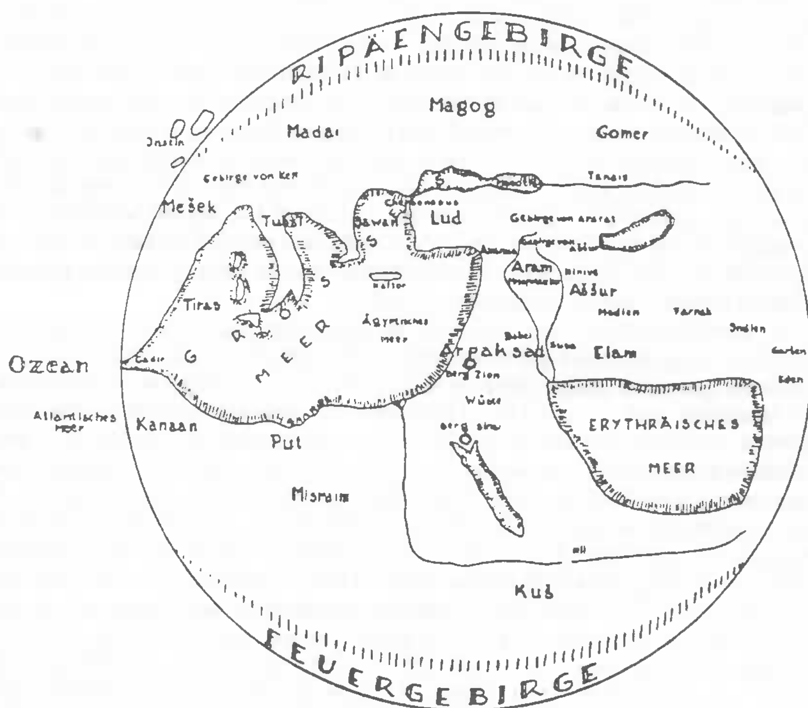
A Sem revient la meilleure part ; limitée au nord par le Tanaïs (le Don) et au sud par le Gihon (le Nil), elle inclut le jardin d'Eden à l'orient et le mont Sion au centre de l'œcoumène : c'est l'Asie. A Cham revient l'Afrique séparée de la part de Sem par le Gihon ; et à Japhet l'Europe, séparée du lot de Sem par le Tanaïs.

La part de Sem est tempérée, ni trop froide comme celle de Japhet, ni trop chaude comme celle de Cham.

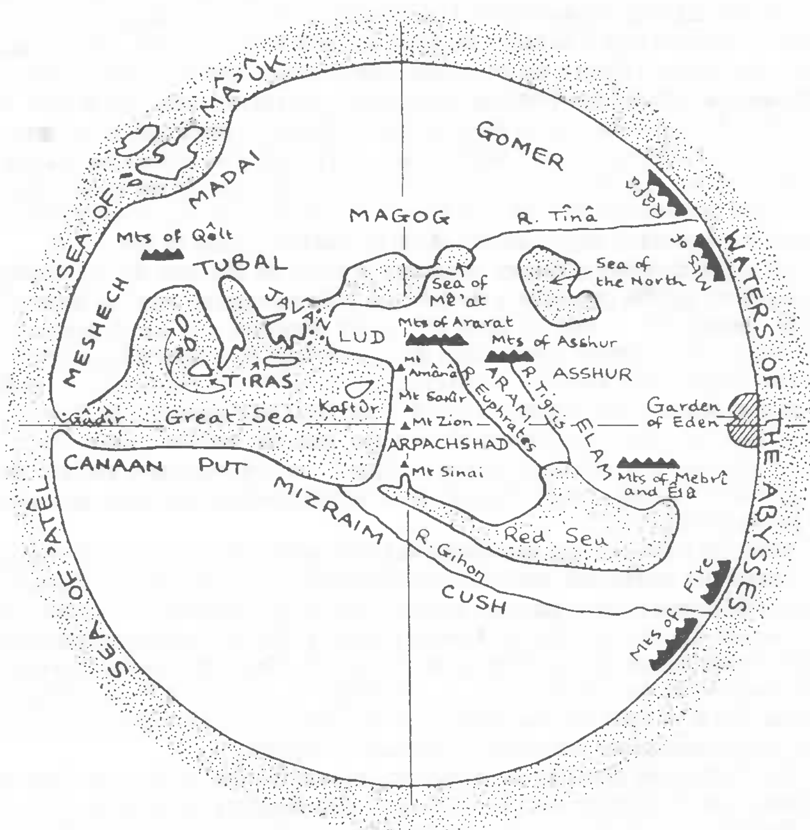
Ces trois territoires, correspondant aux trois continents, sont subdivisés entre les descendants respectifs des trois Noachides. Chacun s'engage par serment à ne pas chercher à occuper une autre contrée que celle qui lui a été attribuée par le sort. Le chapitre 10 raconte ensuite comment seul Canaan et Maday ne tiennent pas leur promesse. Après la mort de Noé, la construction de la tour de Babel et la confusion des langues, Canaan refuse de s'installer dans la part qui lui avait été attribuée sur les bords de l'Océan aux confins sud-ouest de l'œcoumène : « Canaan vit que le pays du Liban jusqu'au fleuve d'Egypte était très bon, et il n'alla pas dans le pays de son héritage à l'ouest de la mer, et il habita dans le pays du Liban, à l'est et à l'ouest, entre les bords du Jourdain et les côtes de la mer » (10,29). Cette violation de serment lui vaut d'être maudit une seconde fois. Quant à Maday, voyant que la côte et les îles du nord-ouest de l'œcoumène ne lui conviennent pas, il « mendia une portion d'Elam, d'Assur et d'Arphaxad, le frère de sa femme, et demeura dans le pays de Médie, près du frère de sa femme jusqu'à aujourd'hui » (10,35).

Les commentateurs des *Jubilés* se sont interrogés sur l'origine des conceptions géographiques qui sous-tendent cette paraphrase de *Genèse* 10 [48]. Ils ont montré que cette image juive de la terre était une adaptation de l'ancienne carte ionienne qui a continué d'informer les représentations communes longtemps après les travaux de géographie mathématique d'Eratosthène. Dans ces chapitres des *Jubilés* comme dans les cartes ioniennes, la terre est pensée non comme une sphère mais pareille à un disque qu'entoure l'Océan circulaire ; le centre toutefois en est transféré de Delphes au Mont Sion. Elle est divisée en trois continents correspondant à trois zones climatiques, le Tanaïs séparant l'Europe de l'Asie et le Nil formant la limite entre l'Asie et l'Afrique. Comme pour les cartes ioniennes, la symétrie est le principe organisateur de l'*imago mundi* des *Jubilés* : elle est organisée de part et d'autre d'un axe passant par les colonnes d'Hercule, le Mont Sion et le jardin d'Eden. Cet « équateur » traverse la zone tempérée en son centre ; aux Monts Rhipées qui bordent les confins septentrionaux de l'Europe – la zone froide –, correspondent les Montagnes de Feu aux confins méridionaux de l'Afrique, la zone chaude.

Cette représentation juive de l'œcoumène n'est cependant pas demeurée totalement étrangère aux méthodes et aux acquis de la géographie grecque plus récente dont Alexandrie était devenue le centre principal à l'époque hellénistique. En effet à côté de la différenciation traditionnelle des continents par les fleuves, le livre des *Jubilés* en 9,10-12 divise les parts de Yawan (Grèce), Tubal (Italie) et Mesek (Espagne) par trois « langues » ou golfes : respectivement la mer Egée, Adriatique et Tyrrhénienne ; cette division semble faire écho à celle par promontoire discutée notamment par Eratosthène et Polybe [49].



Carte de l'œcoumène d'après les ch. 8-9 du *Livre des Jubilés*
(G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten*, Heidelberg, 1949, p. 58)



Carte des *Jubilés* reconstruite par P.S. ALEXANDER
(*J.J.S.* XXXIII, 1982, p. 213)

Cette paraphrase de *Genèse* 10 suppose-t-elle une représentation figurée, une carte du monde ? Plusieurs indices permettent de le penser. Tout d'abord la façon dont sont décrites les limites des territoires attribués à chacun des fils de Noé. Ces limites sont décrites à la façon de trois itinéraires circulaires circonscrivant les trois domaines. L'itinéraire traçant les contours de la part de Sem part des sources du fleuve Tanaïs (8,12), contourne les limites de l'Asie dans le sens inverse des aiguilles d'une montre pour revenir à son point de départ (8,16). Un second itinéraire part d'un point situé sur « l'autre rive du Gihon, vers le sud, à droite du jardin d'Eden » (8,22), contourne l'Afrique par le sud et revient en remontant le Gihon à son point de départ (8,23), en suivant cette fois le sens des aiguilles d'une montre. Enfin un troisième itinéraire, symétrique et inverse du précédent par rapport à l'axe Gadir - Sion - Eden, part d'un point situé « au-delà du fleuve Tina, vers les régions septentrionales de la sortie de ses eaux » (8,25), contourne l'Europe par le nord dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, et revient à son point de départ en remontant le cours du Tanaïs (8,28).

En outre diverses notations orientent le tracé de chacune de ces limites : « jusqu'à ce qu'elle approche » de telle ou telle montagne, mer ou rivière [50] ; « elle tourne »[51], « elle va droit »[52], « elle descend »[53], « elle monte »[54]. Des expressions comme « au milieu de », « en face de » notent la position de certains lieux ; ainsi en 8,19 : « Il savait que le jardin d'Eden était le saint des saints et la demeure du Seigneur et que le mont Sinaï était au milieu du désert et le mont Sion au milieu du nombril de la terre, que ces trois-ci, l'un en face de l'autre avaient été créés comme lieux saints », où l'expression « en face de » suggère à A. Caquot que l'Eden est sur le même parallèle que Sion, et le Sinaï sur le même méridien [55].

Ainsi ces notations, qui permettent aux lecteurs de suivre le tracé des limites de chacun des territoires attribués aux Noachides, l'indication de la position relative de certains lieux, surtout l'axe de symétrie qui organise l'ensemble, tout cela permet de conclure que les *Jubilés* font ici référence non seulement à une image mentale mais à une réelle carte du monde. Plusieurs commentateurs se sont efforcés de la reconstituer : A. Hermann [56], M. Testuz [57], G. Hölscher surtout [58] et à sa suite Ph. Alexander. Ce dernier est allé jusqu'à supposer que cette carte faisait partie intégrante du manuscrit original [59].

Est-il vraiment possible de passer du texte à la carte et d'en restituer les contours ? Je ne le pense pas : le texte ne dit rien du détail du tracé des côtes ou des fleuves ; il ne fournit aucune donnée suffisamment précise sur les distances séparant les diverses montagnes ou contrées mentionnées. Le texte ne fait que circonscrire des ensembles. Plutôt qu'une carte il semble préférable d'établir un schéma répartissant ces ensembles de part et d'autre de l'axe de symétrie orienté est-ouest et passant par le mont Sion, nombril du monde. En outre, contrairement à toutes les reconstitutions proposées, ce n'est pas le nord, mais l'orient qui doit être placé « en face » sur le haut du schéma, comme y invite *Jubilés* 8,22-23 qui situe le sud « à droite » ; en désignant ainsi le sud, le texte se conforme à l'orientation classique des représentations sémitiques pour lesquelles l'orient est « ce qui est en face » et le nord « ce qui est à gauche »[60].

Ainsi organisés, loin d'être neutres, ces ensembles spatiaux sont très fortement valorisés. Cette valorisation est indiquée par les récits légendaires attachés aux différents descendants de Noé. Dans le lot de Japhet et celui de Cham – tous deux affectés d'un signe négatif, l'un étant trop froid, l'autre trop

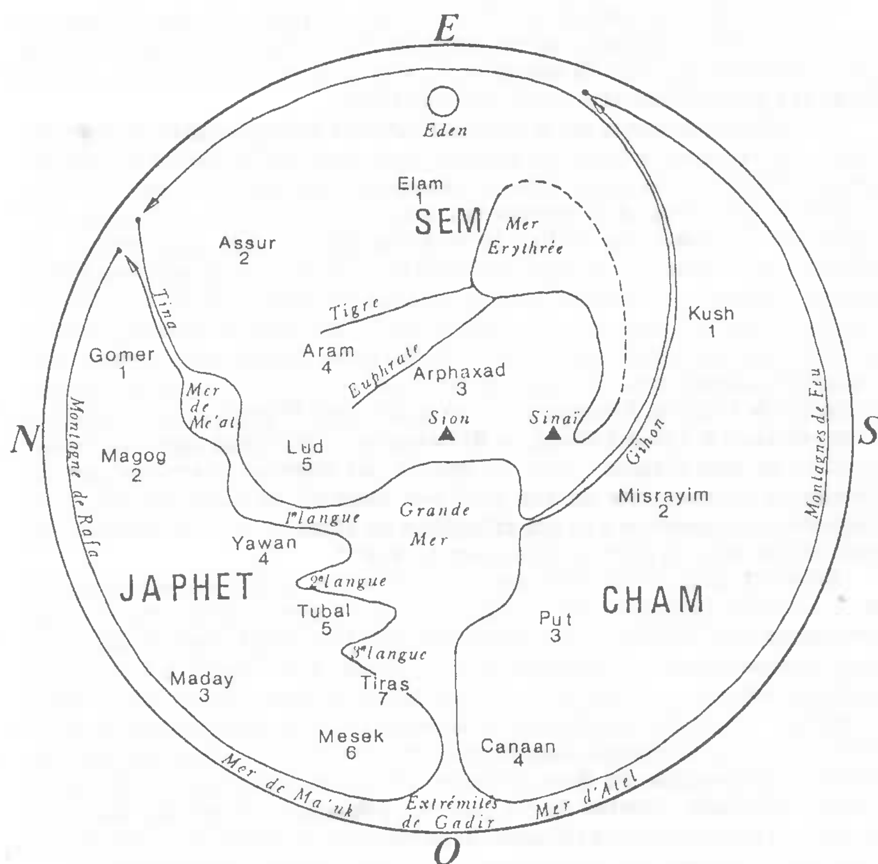


Schéma des contours de l'œcoumène d'après le *Livre des Jubilés*, ch. 8-9

chaud – Maday et Canaan se voient attribuer deux parts qui occupent une position symétrique de part et d'autre de l'axe est-ouest, l'une à l'extrême nord-ouest, l'autre à l'extrême sud-ouest. Le fait que Maday et Canaan refusent l'un et l'autre de s'établir dans le lot qui leur est assigné, indique que dans le domaine des Japhétites et des Chamites, ces confins occidentaux sont encore plus fortement dévalués.

Le lot de Sem au contraire, situé dans la zone tempérée, est affecté d'un signe positif. En outre, à l'intérieur de son territoire deux régions sont surestimées : la part d'Arphaxad au centre du monde incluant les deux montagnes sacrées, Sion et Sinaï, et les confins orientaux où se trouvent l'Eden.

La tradition inaugurée par le *Livre des Jubilés* a été reprise dans un fragment d'un texte découvert à Qoumrân intitulé l'*Apocryphe de la Genèse* [61], dans les *Oracles Sibyllins* [62] et jusque dans le commentaire de Rachi à *Genèse* 12,6. La littérature chrétienne en a également conservé de nombreux témoignages [63]. Epiphane en particulier utilise la tradition des *Jubilés* pour réfuter les Manichéens. Parmi les contradictions bibliques dont ils tirent arguments pour mettre en place leur théologie dualiste, ils avancent l'objection des Cananéens : que penser de ce Dieu qui a fait violence aux Cananéens au point de livrer le territoire qui leur appartenait à Israël ? Et Epiphane de répondre : lorsque Noé partagea le monde entre ses trois fils par tirage au sort, Sem reçut une part qui s'étendait de l'Inde au Rhinocorure, la frontière entre l'Egypte et la Palestine. A Cham revenait la Lybie à l'ouest du Rhinocorure. C'est Canaan qui s'est montré envieux du bien d'autrui ; c'est lui qui n'a pas respecté le serment que les Noachides avaient prêté de s'en tenir aux résultats du tirage au sort. Pour Epiphane, contrairement à ce que prétendent les Manichéens, la descendance de Sem occupe donc un pays qui lui revient de droit [64].

Enfin les cartes médiévales dites « en OT » sont un lointain prolongement de la tradition jubiléenne sur la tripartition de la terre. L'orbe terrestre y est schématisé sous la forme d'un T inscrit dans un O figurant l'océan circulaire. La barre transversale du T, représentant respectivement le Tanaïs et le Nil, et le jambage vertical, symbolisant la Méditerranée, divisent l'œcoumène en trois continents : l'Asie dans le demi-cercle supérieur, l'Europe dans le quart de cercle inférieur gauche et l'Afrique dans le quart de cercle inférieur droit. Au centre du monde, à l'intersection des deux jambages : Jérusalem ; aux confins orientaux de l'Asie : le Paradis. Nombre de ces cartes se présentent comme une Table des peuples, et font référence à l'histoire du peuplement de la terre en inscrivant les noms des Noachides dans les continents qu'ils ont respectivement peuplés [65].

LA REPRÉSENTATION DE LA TERRE DE FLAVIUS JOSÈPHE

A la fin du premier siècle de notre ère, dans les *Antiquités juives* achevées en 93, Flavius Josèphe donne lui aussi une paraphrase de la Table des peuples de *Genèse* 10 [66]. Il énumère les descendants des trois fils de Noé en mentionnant le nom des ethnies fondées par chacun d'eux, et – le cas échéant – l'appellation que leur ont donnée les Grecs. Ces listes sont précédées de trois notices précisant les limites des territoires peuplés par les Japhétites, les Chamites et les Sémites. Partant de l'endroit où avait été construite la Tour de Babel, un lieu « qui

s'appelle aujourd'hui Babylone » (I,117), ils vont établir des colonies, peupler tous les continents et toutes les îles.

Les fils de Japhet s'installent « depuis les monts Tauros et Amanos, puis s'avancent en Asie jusqu'au fleuve Tanaïs, et en Europe jusqu'à Gadeira » (I,122). Les fils de Cham « occupent la région partant de la Syrie et des monts Amanos et Liban ; ils s'emparent de tout le pays en direction de la mer et s'approprient les régions jusqu'à l'Océan »(I,130). Quant aux fils de Sem, « ils habitent l'Asie jusqu'à l'océan Indien, en commençant à partir de l'Euphrate » (I,143) ; la contrée orientale du territoire des Sémites étant habitée par les fils de Yoqtan qui vont s'installer « à partir du fleuve Cophen dans quelque région de l'Inde et de la contrée voisine de Sérique » (I,147). La tripartition de l'œcoumène s'organise donc autour des frontières suivantes : la part de Japhet, limitée par l'Amanos et le Haut Euphrate au sud-est, par le Tanaïs à l'est, s'étend jusqu'aux colonnes d'Hercule à l'ouest. Celle de Cham, limitée par l'Amanos et l'Euphrate à l'est, s'étend jusqu'en Maurétanie à l'ouest. Enfin la part de Sem, limitée par l'Euphrate et le Tanaïs à l'ouest, s'étend au-delà du fleuve Cophen, affluent de l'Indus, jusqu'à la Syrie au nord-est de la Chine.

L'identification des différents peuples issus de Sem, Cham et Japhet proposée par Flavius Josèphe ne s'accorde pas systématiquement avec les frontières indiquées par ces trois notices. Ainsi les Mèdes, dont Maday fils de Japhet est l'ancêtre fondateur, se situent dans le territoire de Sem (I,124) ; les Lydiens, descendants de Loud fils de Sem, habitent une partie du territoire de Japhet (I,144). L'essentiel est que dans l'ensemble, en plaçant l'Asie Mineure dans le domaine de Japhet, et la Phénicie - Syrie - Palestine dans celui de Cham, ces trois notices se situent dans la continuité de la tradition biblique. En effet les exégèses de *Genèse* 10 [67] ont établi que les Japhétites comme Gomér, Togarmah, Tubal ou Méshék désignent les peuples d'Asie Mineure ; tandis qu'en *Genèse* 10,15-19, les Cananéens fils de Cham sont localisés en Phénicie, sur les côtes de Syrie et en Palestine. L'interprétation de *Genèse* 10 dont Flavius Josèphe est ici le témoin est attestée par de nombreux commentaires juifs [68] et chrétiens, notamment celui de Jérôme [69].

MESURE DES ÉCARTS

Le livre des *Jubilés* rompt avec cette interprétation traditionnelle. L'innovation consiste à déposséder Japhet et ses fils de l'Asie Mineure, à priver Cham de la région de Phénicie et de Syrie-Palestine, pour attribuer l'un et l'autre territoires à Sem et sa descendance. Pour les *Jubilés*, contrairement à la tradition dans laquelle s'inscrit Flavius Josèphe, l'Asie tout entière revient aux Sémites.

Commentant la généalogie des Noachides, Flavius Josèphe met l'accent sur l'onomastique : chaque Noachide a donné son nom à un peuple ou au pays dans lequel ce peuple s'est établi. Mais il constate que le plus souvent, à ces noms anciens aujourd'hui perdus ou altérés (I,130), les Grecs ont substitué de nouvelles appellations. Comme les noms, l'appartenance de tel pays à tel peuple a été modifiée par le cours de l'histoire. Flavius Josèphe se contente de noter ces modifications sans porter de jugement de valeur. Pour lui les occupations secondes ne sont pas frappées d'illégitimité. Le point de vue des *Jubilés* est tout autre. D'après ce texte chaque fils de Noé s'est engagé par serment à respecter le

partage issu du tirage au sort ; toute modification ultérieure est présentée comme une occupation illégitime.

D'après A. Büchler [70] et M. Testuz [71], les écarts que présentent les *Jubilés* par rapport au modèle traditionnel auraient pour fonction de répondre aux « nations » qui reprocheraient à Israël de s'être approprié illégalement et par la force la terre de Canaan. Une telle explication ne rend pas compte du fait que le modèle jubiléen attribue en outre l'Asie Mineure à Sem et non à Japhet. L'explication est ailleurs.

On a vu que les *Jubilés* proviennent d'un milieu hypersectaire, aux antipodes des milieux juifs partisans d'une large ouverture à l'hellénisme. La fonction idéologique de ce remaniement de la Table des peuples est de prendre position contre ces réformateurs hellénisants du second siècle. En prenant notamment l'initiative de réformer le culte en 167, de telle sorte que les Syriens puissent reconnaître dans le Dieu Très-Haut leur Béel-Shemîn et les Grecs leur Zeus Olympien, ce parti hellénisant brouillait les frontières [72]. Le milieu des *Jubilés* en modifiant ainsi la table des peuples, en rappelant le serment prêté aux origines mêmes du peuplement de la terre, enjoignait leurs adversaires à s'en tenir strictement, sous peine de malédiction, aux engagements des pères ; et tout à la fois il rappelait la prééminence absolue de la descendance de Sem sur celle de Japhet ou de Cham. Plutôt donc que de voir dans les innovations des *Jubilés* la trace d'un conflit entre Israël et les « nations », il faut sans doute y reconnaître celle d'un conflit interne au judaïsme.

Les sectaires empruntent à leurs adversaires l'ancienne tripartition grecque de la terre en trois continents séparés par le Tanaïs et le Nil. Ils font de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe trois lots attribués aux origines mêmes du peuplement du monde à Sem, Cham et Japhet. Ce faisant, ils retournent contre l'hellénisme la division tripartite de la carte ionienne [73], et dépossèdent les descendants de Japhet et ceux de Canaan de la part asiatique que leur reconnaissait l'interprétation traditionnelle de *Genèse* 10. Dès lors toute l'Asie revient à la seule descendance de Sem. Tout comme Canaan le Chamite est repoussé aux confins occidentaux de l'Afrique, Gomer et Méshék – tous deux fils de Japhet – sont dépossédés de l'Asie Mineure, et repoussés aux confins septentrionaux ou occidentaux de l'Europe : Gomer au-delà du Tanaïs et Méshék en Espagne. Ceux qui sont ainsi visés par les *Jubilés,* en ces temps de confusion, dont ils rendent responsables les Juifs hellénisés, ce sont en premier lieu les Syriens, ces fils de Canaan, et les Séleucides, ces fils de Japhet.

Dans le judaïsme ancien les questions sur la figure et les mesures de la terre et de l'œcoumène ont été posées dans le cadre des recherches mystiques sur l'Œuvre de la création ou *Maaseh Berechit.* Mais la géographie au sens précis de connaissance d'ensemble de l'orbe terrestre et du monde habité s'est développée principalement à l'occasion des exégèses et des paraphrases de la Table des peuples de *Genèse* 10. Les chapitres 8 et 9 du *Livre des Jubilés* suggèrent que cette géographie juive ancienne trouvait son expression figurée dans une cartographie de l'œcoumène ; bien qu'il soit impossible de reconstituer cette *imago mundi,* on peut toutefois en restituer les contours sous forme de schéma.

Cette géographie est née dans un contexte d'affrontement avec l'hellénisme à des fins d'affirmation de soi. Chaque image du monde constitue un ensemble

structuré avec ses frontières extérieures, ses contrées marginales, son axe de symétrie, son organisation interne. Il est particulièrement significatif de constater que les deux paraphrases que donnent de *Genèse* 10 les *Jubilés* et Flavius Josèphe présupposent deux représentations différentes de la terre. Les *Jubilés* appartiennent à un milieu pour lequel l'hellénisme constitue un danger menaçant son identité ; ils conjurent ce danger en le rejetant dans les contrées marginales : il n'y a place ni pour Japhet ni pour Cham en Asie, qui est tout entière à Sem. Les confins de la carte, où sont repoussés Canaan et la descendance de Japhet, traduisent la vulnérabilité du groupe qui défend ainsi son unité politique, culturelle et religieuse. A l'inverse Flavius Josèphe est représentatif d'un milieu pour lequel l'hellénisme, loin de constituer un danger, est perçu comme une réalité avec laquelle le judaïsme se doit de composer. Aussi l'image du monde que suggère cet historien est-elle tout autre : Sem, Cham et Japhet se partagent l'Asie ; aux anciens noms de peuples ou de lieux sont substitués les noms que leur ont donnés les Grecs. Les univers culturels qui ne sont pas ressentis comme une menace s'interpénètrent.

Les cartes juives de l'œcoumène sont donc l'expression visible d'un ensemble complexe de relations, tant sociales que politiques, linguistiques ou symboliques. Ces différentes représentations de l'orbe terrestre fondent et expriment l'identité des communautés d'où elles sont issues en affirmant leur droit – originel ou non, exclusif ou non – à la possession d'un territoire, en les situant au centre du monde, en rejetant les étrangers aux limites froides, inhospitalières ou brûlantes, ou au contraire en intégrant ces derniers au centre du système.

Francis SCHMIDT

NOTES

1 COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie chrétienne*, III,56. Sur Cosmas géographe, cf. ci-dessous, K. KITAMURA, p. 79-97.

2 ARIAS MONTANUS, *Phaleg, sive, de Gentium Sedibus primis, Orbisque Terrae situ, Liber*, Anvers, 1572 (t. 8 de la Polyglotte Royale publiée chez Plantin), p. 2 de la préface aux lecteurs.

3 Sur A. Possevin et l'enseignement de la géographie sacrée, cf. F. de DAINVILLE, *La géographie des Humanistes*, Paris, 1940, p. 55-60.

4 Cf. P. D. HUET, *Démonstration évangélique*, 4e proposition, ch. X, § VII sur les connaissances géographiques de Moïse. « Josèphe, conclut Huet, s'étend beaucoup dans ses Antiquités sur les connaissances géographiques de Moïse, Grotius aussi ; mais Bochart les a tous surpassés ». Sur les principes épistémologiques de P. D. HUET, cf. J. R. MASSIMI, ci-dessous, p. 203-225.

5 Commentant la Table des peuples de *Genèse* 10, Arias Montanus fait d'Ophir, descendant de Sem, le premier occupant du Pérou, cf. ci-dessous, p. 160-161.

6 *Josué* 13-21.

7 *Lettre d'Aristée* 100-120.

8 JÉROME, *Liber de nominibus hebraicis*, préface.

9 F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I-II, Paris, 1933 ; ou plus récemment Y. AHARONI, *Das Land der Bibel. Eine historische Geographie*, Neukirchen, 1984 (première éd. 1962).

10 J. SIMONS, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden, 1959.

11 En faisant l'histoire de la géographie biblique, R. NORTH, *A History of Biblical Map Making* (Beihefte zum tübinger Atlas des vorderen Orients, Reihe B, Nr. 32), Wiesbaden, 1979, adopte un point de vue tout différent, beaucoup plus proche de celui qui est ici retenu.

12 CLAUDE PTOLÉMÉE, *Géographie*, I,1; traduction de Christian Jacob.

13 Cf. E. ISAAC, in J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Londres, 1983, p. 6-7.

14 Voir P. GRELOT, « La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales », *Revue Biblique* 65, 1958, p.33-69 ; et J. T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân cave 4*, Oxford, 1976, p. 22-41.

15 A. CAQUOT, « Léviathan et Behémoth dans la troisième " parabole " d'Hénoch », *Semitica* XXV, 1975, p. 111-122.

16 F. SCHMIDT, « Le monde à l'image du bouclier d'Achille : sur la naissance et l'incorruptibilité du monde dans le Testament d'Abraham », *Bulletin de la Société Ernest-Renan* 22, 1973, p. 14-18 (= *Revue de l'Histoire des Religions*, 1974, p. 122-126).

17 *I Hénoch* 93,13-14.

18 Voir les analyses de N. SED, *La mystique cosmologique juive*, Paris, 1981, p. 11-47. Les questions relatives à « la chaîne du tissu sur laquelle l'ordre du monde et sa grandeur se tiennent debout », à « l'axe des cieux et de la terre », au « sentier de l'échelle » qui conduit de la terre au trône de Gloire (*Grands Hêykhâlôt* XIII,1) demeureront l'objet des préoccupations des cercles mystiques juifs durant toute l'époque gaonique (VIIe-XIe siècles), cf. N. SED, *La mystique cosmologique*, p. 75.

19 Outre le livre fondamental de N. SED cité ci-dessus, voir C. ROWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London, 1982, p. 124-126.

20 Sur l'activité de visionnaire se doublant d'une activité de scribe, cf. F. SCHMIDT, « Le visionnaire comme extatique et comme scribe », *Annuaire de l'E.P.H.E., Ve section*, t. XC, 1981-1982, p.321-327. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*,Londres, 1974, I, p. 78-83 a montré que les écoles de scribes se sont développées dans deux directions opposées : les unes, ouvertes aux influences culturelles de l'hellénisme, admettent l'assimilation ; les autres au contraire y sont totalement hostiles ; conservatrices, elles visent à préserver la tradition des Pères. P. S. ALEXANDER, « Notes on the *Imago Mundi* of the Book of Jubilees », *Journal of Jewish Studies* XXXIII, 1982, p. 203, n. 11, annonce une monographie intitulée « Early Jewish Geographical Lore ».

21 Cf. E. TISSERANT, « Fragments syriaques du Livre des Jubilés », *Revue Biblique* XXX, 1921, p. 55-86 et 206-232. Sur le *Livre des Jubilés*, voir les traductions récentes, introduites et annotées, de K. BERGER, *Das Buch der Jubiläen*, (Jüdische Schriften aus hellenistisch - römischer Zeit II,3) Gütersloh, 1981 ; et O.S. WINTERMUTE, « Jubilees », in J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, London, 1985, p. 35-142.

22 La traduction ci-dessous, à partir du texte éthiopien établi par R. H. CHARLES, *The ethiopic version of the hebrew book of Jubilees*, Oxford, 1895, p. 30-35, a été faite par R. BEYLOT. Qu'il trouve ici l'expression de tous mes chaleureux remerciements. Pour l'identification des toponymes, je suis ici, outre les principaux commentaires des ch. 8 et 9 des *Jubilés* (R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913, p. 25-27 ; K. BERGER, *Das Buch der Jubiläen*, p. 368-377 ; O.S. WINTERMUTE, « Jubilees », p. 72-75) les études de G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebraïschen Altertums* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1944-1948, 3), Heidelberg, 1949, p. 57-73. A. CAQUOT, *Annuaire du Collège de France*, 1975-1976, p. 463-465 ; A. CAQUOT, « Deux notes sur la géographie des Jubilés », *Hommages à Georges Vajda. Etudes d'histoire et de pensée juives* (éd. G. NAHON et Ch. TOUATI), Louvain, 1980, p. 37-42, et P.S. ALEXANDER, « Notes on the *Imago Mundi* », p. 197-213.

23 La montagne de Rafa : les monts Rhipées (*Ripaîa orê*) dans les contrées hyper— boréennes de la géographie grecque.

24 Le fleuve Tina : Tanaïs ou le Don.

25 La mer de Me'at : le Palus Méotide ou l'actuelle mer d'Azov.

26 La grande mer : la Méditerranée.

27 Karaso : sans doute la Chersonèse de Thrace ou presqu'île des Dardanelles.

28 La « langue » (hébreu *lâshôn)* désigne ici un golfe ou une mer intérieure. Les commentateurs reconnaissent dans « la langue de la mer d'Egypte » soit la mer Rouge (K. BERGER d'après *Esaïe* 11,15 et *1Q Gen Apokr* 21,18), soit la partie de la Méditerranée située entre l'Asie Mineure et l'Egypte (P.S. ALEXANDER, d'après PSEUDO-ARISTOTE, *De mundo*, III, 393a, 17).

29 Afra : « Afrique » au sens restreint de province romaine d'Afrique, ou région de Cartage. De même, semble-t-il, en 8,27, Fereg et Aferag.

30 Gihon : le Nil. Cf. ci-dessous, n. 32.

31 Cf. *Genèse* 9,26-27.

32 La mer Erythrée : l'océan Indien. A. CAQUOT (*Annuaire du Collège de France*, 1975-1976, p. 464) note que les *Jubilés*, liés par la Bible qui place dans l'Eden la source du Nil, se représentent vraisemblablement la mer Erythrée comme une mer fermée que le Nil contourne par l'est, puis le sud et enfin par l'ouest.

33 La terre de Bashan : la Batanée, à l'est du Jourdain.

34 Les îles de Caphtor : dont la Crète (Hölscher, Berger), ou Chypre (Alexander). Pour A. CAQUOT, *Annuaire du Collège de France* 1980-1981, p. 508-509, si ce toponyme est identique à Kamaturi (9,13), il désignerait plutôt les îles de la mer Egée proches des rives asiatiques.

35 La montagne de Sanir : l' Anti-Liban.

36 La montagne d'Amana : chaîne de montagnes au nord d'Antioche en Syrie, Cf. FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités*, I, 122.

37 Ma'eday : la Médie.

38 Les montagnes de feu : comparer *I Hénoch* 18,6-10.

39 La mer d'Atel : *atlantikê thalassa* ou Atlantique.

40 La mer de Ma'uk : l'Océan circulaire.

41 Gadir : Gadeires à l'extrémité sud de l'Espagne, aujourd'hui Cadix.

42 Les montagnes de Qelt : les Alpes ou les Pyrénées dans le pays des Celtes.

43 Fereg, Aferag : cf. ci-dessus, n. 29.

44 Les montagnes de Mebri et d'Ela : vraisemblablement montagnes du plateau iranien.

45 Farnak : en Margiane d'après HÖLSCHER, *Drei Erdkarten*, p. 69, n. 8.

46 Shinear : la Babylonie.

47 Kamaturi : cf. ci-dessus, n. 34.

48 E. TISSERANT, « Fragments syriaques », p. 84-86 ; M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris, 1960, p. 56-57 ; surtout G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten*, p. 57-73 ; et en dernier lieu A. CAQUOT, *Annuaire du Collège de France*, 1975-1976, p. 463-464 ; « Deux notes », p. 37 ; et P. S. ALEXANDER, « Notes on the *Imago Mundi* », p. 197-203.

49 Cités par STRABON, *Géographie*, II, 1,40 et 4,8. Pour Strabon, « c'est la mer au premier chef qui décrit la terre et lui donne sa forme » (II,5,17). Cf. G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, Paris, 1966, p. 206-208.

50 Cf. *Jubilés* 8, 13,14,15,16,22,23,27,28 ; 9,2,3,4, etc.

51 *Jubilés* 8,15,16,28.

52 *Jubilés* 8,14.

53 *Jubilés* 8,16.

54 *Jubilés* 9,3.

55 A. CAQUOT, « Deux notes », p. 41, n. 16.

56 A. HERMANN, *Die Erdkarte der Urbibel*, Braunschweig, 1931. Cette carte, que je n'ai pu consulter, est signalée par P. S. ALEXANDER, « Notes on the *Imago Mundi* », p. 210, n. 13.

57 M. TESTUZ, *Les idées religieuses*, p. 58.

58 G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten*, p. 58.

59 P. S. ALEXANDER, « Notes on the *Imago Mundi* », p. 197 ; et voir la carte reconstituée, p. 213.

60 Comparer par ex. *I Hénoch* 76,2-3.

61 *I Q Gen Ap* XXI, 15-19.

62 *Oracles Sibyllins* III, 110-121.

63 Voir notamment *Roman pseudo-clémentin, Reconnaissances*, I, 30 ; *Chronique* d'HIPPOLYTE, 44-197 ; GEORGES CEDRENUS, *Historiarum Compendium* (éd. BEKKER, p. 21-22) ; GEORGES LE SYNCELLE, *Chronographia* (éd. G. DINDORF, p. 77-78). Cf. A. M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden, 1970, p. 155 ; et J. T. MILIK, « Recherches sur la version grecque du Livre des Jubilés », *Revue Biblique*, t. 78, 1971, p. 556.

64 EPIPHANE, *Ancoratus* 112-114 ; voir aussi *Panarion* II, 66, 81-83.

65 Sur les cartes en O T, cf. K. MILLER, *Die ältesten Weltkarten*, t. III, Stuttgart, 1895, p. 116-122 ; R. NORTH, *A History*, p. 89-91.

66 FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives*, I, 122-147. Cf. T. W. FRANXMAN, *Genesis and the « Jewish Antiquities » of Flavius Josephus* (Biblica et Orientalia, 35), Rome, 1979, p. 100-116.

67 Ainsi E. DHORME, « Les peuples issus de Japhet d'après le chapitre X de la Genèse », *Recueil E. Dhorme, Etudes bibliques et orientales*, Paris, 1951, p. 167-189.

68 *Livre des Antiquités Bibliques* IV, 1-17 ; *Targoum Neofiti* et *du Pseudo-Jonathan* à *Genèse* 10 ; Talmud de Babylone, *Sanhedrin* 91a ; *Yoma* 10a ; Talmud de Jérusalem, *Megilla* I,9 ; *Bereshit Rabba* 1-2, 37 ; *Megillat Taanit* 3 ; *Chronique de Jerachmeel* 31.

69 JÉRÔME, *Questions hébraïques sur la Genèse*.

70 A. BÜCHLER, « Traces des idées et des coutumes hellénistiques dans le Livre des Jubilés », *Revue des Etudes Juives*, t. 89, 1930, p. 326-328.

71 M. TESTUZ, *Les idées religieuses*, p. 48.

72 Cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, Leiden, 1979, p. 61-75. Sur le *Theos Hypsistos* tel que le conçoivent les Juifs hellénisés, auxquels vont s'opposer avec une détermination farouche les Apocalypticiens tenants de la tradition des Pères, voir M. SIMON, « Jupiter-Yahvé. Sur un essai de Théologie pagano-juive », *Numen*, 23, 1976, p. 40-66, repris dans *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, II, Tübingen, 1981, p. 622-648, cf. surtout p. 629-633.

73 C'est ici un nouvel exemple de cette contre-acculturation si caractéristique de l'Apocalyptique juive ; cf. F. SCHMIDT, *Annuaire de l'E.P.H.E., 5e section*, t. 88, 1979-1980, p. 341-344 ; et « Hésiode et l'Apocalyptique ; acculturation et résistance juive à l'hellénisme », *Quaderni di Storia*, t.15, 1982, p. 163-179.

II

TRAJETS DU CORPS, TRAJETS CÉLESTES : ÉLÉMENTS D'UNE COSMOLOGIE MYSTIQUE JUIVE

Dans le cadre de la culture juive ancienne, les questions du pur et de l'impur délimitent un champ de pratiques et de représentations qui toujours mettent en œuvre, et souvent de façon très complexe, une organisation ferme de l'espace. L'espace du corps, bien sûr, mais aussi des espaces autres dont les morphologies singulières côtoient ou même traversent le corps humain en des circonstances variées de la vie. Au-delà de son environnement immédiat et plus lointain, le corps est mis en relation avec l'espace de la Création dans son entier par les listes d'animaux purs et impurs qui règlent l'alimentation du peuple élu, et aussi par le dispositif symbolique qui sous-tend les rites de purification auxquels doivent être soumis les corps souillés de quelque manière.

Aussi l'enquête sur l'espace et ses représentations est-elle assurée de trouver dans les textes anciens qui traitent ou exploitent la symbolique du pur et de l'impur, une riche matière formée pour l'essentiel loin des rumeurs savantes, dans les creusets d'une mentalité collective et de la vie quotidienne ; dans ces creusets les pensées réfléchissent au plus près du corps (sur) les pratiques apprises et les schèmes incorporés qui, de génération en génération, façonnent et reproduisent une part essentielle de l'identité du groupe. C'est également dans ces creusets que retentissent parfois l'écho et les effets de pensées portées par quelque nécessité ou hasard internes à défaire et recomposer tout ou partie des schèmes qui les habitent, pour donner, par exemple, à quelque part de la culture incorporée une vigueur nouvelle ou un tour nouveau capable d'assurer sa pérennité au sein même des transformations qui, inéluctablement, affectent le milieu dans lequel on la vit.

La présente étude est consacrée à l'analyse d'un passage du *Testament de Job* qui, à première lecture, ne paraît pas relever directement du champ symbolique du pur et de l'impur. Cependant, l'examen de ce texte nous a été commandé par l'analyse d'une péricope évangélique qui, elle, appartient d'autant plus à un tel champ qu'elle le prend pour thème central afin, semble-t-il, de le mieux subvertir. Aussi commencerons-nous par analyser le dispositif spatial qui sous-tend la péricope empruntée à la version marcienne de la célèbre controverse sur le pur et l'impur : celle-ci forme le noyau central de l'*Evangile de Marc*.

DES MAINS SALES AU VENTRE IMPUR

« Rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur, puisque cela ne pénètre pas dans son cœur, mais dans son ventre, puis s'en va dans la fosse » (*Marc* 7,18-19). A la suite, et en étroite articulation avec cette première affirmation, Jésus expliquait à ses disciples que c'était, à l'inverse, ce qui sort de l'homme qui le rend impur puisqu'aussi bien tous les comportements qui nourrissent les désordres sociaux, tels que « les intentions mauvaises, inconduite, vols, meurtres, adultères, cupidité, perversité, ruse, débauche, envie, injures, vanité, déraison » (*Marc* 7,21-22), prennent naissance dans le cœur des hommes qui se font les agents de telles actions mauvaises. « Tout ce mal, concluait le Maître galiléen, sort de l'intérieur et rend l'homme impur » (*Marc* 7,23).

Dans son laconisme même, cet enseignement est bien étrange. Mais plus étrange encore paraît la manière de contre-sens durable qui a conduit les commentateurs modernes à n'y plus voir l'opposition courante entre une piété dite extérieure récusée au bénéfice d'une piété intérieure, moins rituelle mais plus morale, que pour y déchiffrer d'autres significations ; ces dernières, tout compte fait, n'échappent pas plus que la précédente au système d'interprétation qui veut, depuis des siècles, ne lire que de profondes vérités spirituelles dans un texte qui, de manière très crue, suit le bol alimentaire de la bouche jusqu'au ventre et en conduit les restes, au sortir du corps humain, jusqu'aux feuillées. Ainsi par exemple ce commentaire qui, cherchant à définir la portée réelle de ces paroles de Jésus, croit la saisir en affirmant qu'elles présupposent « que l'homme n'est pas pur en lui-même », en accord avec cet autre qui relève « que nous avons affaire ici à bien autre chose qu'à un processus de spiritualisation de la religion » ; mais pour se démentir aussitôt en comprenant cet enseignement sur le pur et l'impur comme une leçon destinée à faire comprendre aux disciples que « ce n'est pas l'homme qui cherche et trouve des techniques toujours plus fines pour s'approcher de Dieu ; c'est la fin de ces techniques, puisque le cœur de l'homme est mauvais et produit spontanément ce qui souille la personne »[1].

Peut-être est-il temps pour les sciences de l'homme et de la société de ne plus sacrifier au démon de l'Histoire des idées, et – pour marquer une pause au moins – de s'abstenir de réduire trop vite les énoncés anciens qui peuplent leurs archives à quelques « idées » religieuses ou philosophiques. On pourrait alors tenter de renouer avec la matérialité des énoncés en s'efforçant de suivre leur travail propre au sein des formations discursives : celles qui suscitèrent leur production et contraignirent leur usage d'abord ; d'autres, ensuite, qui les transformèrent et, jouant de l'épuisement de certains énoncés jadis apparus « rares », firent éclater leurs formes lasses pour reformer ailleurs des énoncés nouveaux.

Pour l'énoncé qui nous occupe ici, nous ne chercherons pas à le réduire à des idées : il n'a, nous semble-t-il, que peu de chance d'exprimer des doctrines du type « le cœur de l'homme est mauvais », ou bien encore « l'homme n'est pas pur par lui-même ». Il travaille, et nous verrons comment il le fait, sur fond d'un débat nourri par des discours nombreux qui tous cherchaient à situer et distinguer les multiples voies par lesquelles l'impureté pouvait atteindre le corps

d'hommes dont le Dieu et la société voulaient qu'ils fussent purs, sinon en toutes occasions, au moins pour accomplir certaines tâches et visiter des lieux dont la qualité exigeait, en tout état de cause, de ceux qui devaient y accéder qu'ils se purifient des impuretés contractées inévitablement en d'autres lieux et tâches de la vie quotidienne. La question fondamentale qui se posait à la société juive n'était pas de savoir si l'homme était ou non pur par nature : la pureté y était pour tous un devoir, une exigence, dont la surface de réalisation seule variait d'un courant de pratique à un autre. Les énoncés concurrents, toujours engagés étroitement dans le champ vécu des pratiques individuelles et sociales du corps, exploraient en s'aidant de schèmes traditionnels consignés dans les Ecritures sacrées, les mille et une manières dont l'impureté pouvait atteindre l'homme, afin d'en limiter l'inflation, de s'en garder chaque fois que possible, et dans tous les autres cas, de savoir reconnaître la nécessité venue de s'en laver au plus vite, pour toujours répondre à l'impératif « Soyez saints comme je suis saint »(*Lévitique* 19,12). L'homme est-il pur par nature ou est-il toujours souillé par son cœur irrémédiablement mauvais ? Telle n'était certainement pas la question qui mena Jésus à suivre le trajet des aliments dans le corps en distinguant dans celui-ci deux régions si nettement séparées qu'elles ne communiquent pas entre elles. Cette topologie des parties du corps et de ce qui peut les traverser, l'une de part en part, l'autre de l'intérieur vers l'extérieur, est formulée par Jésus en des termes qui montrent suffisamment combien le Maître et les communautés qui recueillirent ces propos partageaient avec leurs contemporains, pharisiens ou autres, la certitude que la souillure menace l'homme et qu'elle est contraire à l'ordre établi par Dieu dans sa création [2]. Cette conviction liée à toute une culture suffit sans doute à justifier que Jésus entrât dans le débat ouvert autour de l'interrogation pratique « qu'est-ce donc qui peut rendre l'homme impur ? », afin d'indiquer à ceux qu'il enseignait comment satisfaire efficacement à l'exigence, implicite mais nullement contestée dans son propos, faite à l'homme d'être pur ; et, par voie de conséquence, afin de restaurer tout ou partie de ce qui, en lui, a été de quelque manière souillé, en l'état de pureté requis par la divinité de la part de tous ses vrais et fidèles serviteurs.

Une controverse, une parabole, «un mystère»

Après avoir évoqué rapidement le contexte socio-idéologique des questions du pur et de l'impur, il faut à présent situer la péricope de *Marc* 7,18-19, qui décrit le trajet des aliments à travers le ventre humain, dans son contexte plus immédiat. Il s'agit d'un enseignement donné par Jésus à la foule, au sortir d'une virulente polémique qui l'avait opposé aux pharisiens. Ces derniers s'étaient émus du peu de cas que les disciples du Maître faisaient des règles de pureté dont leur parti entendait, au nom de la Tradition des Anciens, faire l'essentiel des manières de table du peuple d'Israël. Aux mains sales de ses disciples dont on lui faisait le reproche, Jésus opposa la manière hypocrite qu'avaient ses interpellateurs d'honorer Dieu du bout des lèvres seulement ; car, en enseignant des préceptes d'hommes et en encourageant des pratiques qui annulaient les commandements divins, ils montraient combien, en réalité, leur cœur était loin de Dieu (*Marc* 7,1-13).

Après ces graves paroles, Jésus s'adressa à la foule. Faisant retour à l'affaire sur laquelle s'était engagée la controverse, il en élargit la portée à l'ensemble de la législation sur le pur et l'impur pour donner aux gens présents son enseignement en la matière :

> « Ecoutez-moi tous et comprenez. Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur » (*Marc* 7,14-15 ; cf. *Matthieu* 15, 10-11).

Dans la tradition transmise par Marc et Matthieu, cette parole bien frappée avait été recueillie comme *parabole*, c'est-à-dire comme une sentence lapidaire et quelque peu énigmatique, dont Jésus avait coutume d'expliciter le sens caché pour ses disciples seuls, après que, loin de la foule, leur cercle se soit reformé autour de lui [3]. Les paraboles restent donc énigmatiques pour « ceux du dehors ». Réservée à « ceux du dedans », leur explication est ce que les évangiles synoptiques appellent « le (s) mystère (s) du Royaume des Cieux »[4]. La parabole relative à ce qui rend l'homme impur recèle donc aussi une part de ce (s) mystère (s), et c'est à l'intérieur d'une maison, loin de la foule, que Jésus l'exposa à ses disciples. C'est à ce mystère qu'appartient la péricope qui nous retient ici.

Sous sa forme elliptique, la parabole oppose deux flux, définis l'un et l'autre par rapport à « l'homme ». Le premier prend son origine à l'extérieur de l'homme pour s'introduire à l'intérieur. Le second est l'inverse du premier : parti de l'intérieur de l'homme, il en sort vers l'extérieur. Ces deux flux définissent donc l'homme comme une morphologie spatiale délimitant un espace intérieur opposé globalement à l'extérieur qui l'entoure. L'espace intérieur est, tour à tour, terme et origine de deux mouvements opposés et complémentaires, dont le premier cependant est dit ne pas pouvoir transformer la qualité symbolique de l'espace qu'il pénètre, quand le second seul le peut en en sortant.

La nature des flux restant indéterminée, et leur parallélisme paraissant entier, on comprend aisément que le sens de cette parabole ait pu échapper aux disciples comme à la foule. Et cela d'autant plus que les lois mosaïques connaissaient plusieurs types d'écoulement qui, en s'épanchant hors du corps de l'homme comme de la femme, étaient réputés les rendre impurs. L'énigme semble donc reposer sur l'identification des flux spécifiques, ce qui l'apparente à un genre bien connu de devinettes.

La résolution de cette part d'indécidable qui donnait au propos du Maître son tour énigmatique, procèdera effectivement à cette identification. Mais pour ce faire, le commentaire réservé devra ajouter aux prémisses de l'énoncé public une détermination topologique de l'espace intérieur du corps que rien dans la parabole ne laissait prévoir, et qui donc aide à bien situer le « mystère ». Plus encore : en qualifiant le même espace intérieur, indifférencié, comme terme et départ, la parabole installait entre les deux flux opposés et complémentaires, un parallélisme qui induisait à tenir cette morphologie pour un référent simple et stable, et éloignait ainsi de la solution de l'énigme ceux qui se tiendraient à cette vision globale du corps comme enveloppe d'un seul et même espace intérieur. L'explication ruinera ce parallélisme trompeur d'une double manière : d'abord en distinguant deux régions nettement séparées l'une de l'autre à l'intérieur du corps ; ensuite, en abolissant la fausse complémentarité qui semblait équilibrer les deux mouvements décrits dans l'énoncé public. Celui qui s'origine à

l'extérieur de l'homme qualifie à présent, à l'intérieur du corps, l'espace qu'il atteint, non plus comme son terme mais comme un lieu de transit. Il se définit dès lors comme un flux qui traverse l'homme pour finir dans un lieu extérieur au corps, perdant ainsi l'imprécision première qui en faisait le pendant du mouvement dont on apprend qu'à l'intérieur du corps, il a le cœur pour origine, et vise, à l'extérieur, les autres humains.

Ainsi la résolution de l'énigme paraît finalement reposer moins sur l'identification première des flux concernés parmi tous ceux auxquels on pouvait penser, que sur une manipulation décisive et imprévue de la figure spatiale du corps. Cette manipulation consiste à distinguer entre le *cœur* et le *ventre*, comme entre deux espaces internes si nettement séparés que ce qui transite par le second ne peut en rien contaminer ou agir sur le premier :

> « Ne savez-vous pas que rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur, puisque cela ne pénètre pas dans son cœur, mais dans son ventre... »(*Marc* 7,18b-19a).

« Puisque... » : le laconisme de l'argument oblige, pour le bien comprendre, à en déployer toutes les implications.

Retrouvant ici l'objet de nos remarques liminaires, il faut d'abord relever que, par sa forme comme par son contenu, cet énoncé présuppose une question qui, elle-même, ne peut être posée qu'à partir d'un premier présupposé : tout ou partie de ce qui est extérieur à l'homme se peut répartir en deux classes: ce qui est impur et ce qui ne l'est pas. A partir de ce postulat la question se pose tout naturellement de savoir si, parmi les choses impures, celles qui sont susceptibles de fournir à l'homme sa nourriture peuvent, en pénétrant dans son corps, le rendre impur. C'est à cette question implicite mais impliquée dans les termes même de l'énoncé, que la première des deux propositions composant la parabole apportait d'emblée une réponse négative, reprise et justifiée à présent par l'argument qui forme la première partie du « mystère » révélé par le Maître à ses disciples.

Cela pénètre dans son ventre, « puis s'en va dans la fosse »: cette précision vérifie qu'il s'agit bien ici des nourritures dont le ventre évacue les restes digérés sous forme d'excréments destinés à la fosse d'aisance. Enfin, le fait que la question précédente se soit posée en particulier pour des aliments réputés impurs, ressort de la forme négative « *rien* de ce qui pénètre... », c'est-à-dire : pas même les aliments souillés par des mains non lavées avant le repas, ou préparés dans une vaisselle non purifiée rituellement [5]. D'une façon générale, aucun aliment réputé impur par nature ne peut rendre impur l'homme qui n'a pas ces manières de table.

Cependant il faut immédiatement remarquer qu'une telle affirmation, sans aucun doute radicale, ne nie pas directement la possibilité de distinguer entre choses pures et impures, comme pourrait le laisser entendre l'incise, propre à l'*Evangile de Marc*, rendue dans une traduction récente en ces termes :

« il déclarait ainsi que tous les aliments sont purs »
(*Katharizôn panta ta brômata*, *Marc* 7,19b).

De la même manière que les règles culinaires, en combinant rites et techniques, avaient pour fonction d'élaborer les matières élémentaires en forme d'aliments consommables par ceux qui reconnaissaient à ces règles une valeur normative, Marc reconnaît à la parole de Jésus, qui – ne l'oublions pas – donne ainsi à ses disciples un « mystère du Royaume des Cieux », l'efficace puissance

de rendre tous les aliments purs, c'est-à-dire de les purifier activement pour les rendre licitement consommables. Ce qui n'est pas abolir la distinction symbolique entre le pur et l'impur, mais opérer un acte efficace – en l'occurence une *énonciation* efficace, en tout point comparable à celle qui, dans le cadre de la cuisine sacrée du Temple, relevait de la compétence exclusive des prêtres –, dont l'effet est globalement le même que celui que produit la pratique, partout et toujours « rituelle » en quelque façon, d'un art culinaire. Cela, tout compte fait, ne saurait surprendre outre mesure dans ce contexte, où par deux fois, avant et après cette controverse et cette parabole, la parole du même Maître se révèle capable de faire ce qui à l'ordinaire s'effectue dans la boulange, à savoir produire une nouvelle génération de pains à partir d'un petit reste d'une panification antérieure. Parole « nourricière » donc qui, pour nourrir ceux qui l'entendent, assume la fonction de la cuisine humaine. Elle se distingue néanmoins de la boulange en ce qu'elle n'a nul besoin, pour multiplier ses pains , de recourir à du levain. Détail topique qui l'apparente à la cuisine sacrée du Temple où l'on produisait toute l'année des pains sans levain, et souligne de façon décisive la distance qui oppose la parole multiplicatrice de pains à l'enseignement des Pharisiens. La « cuisine » de ces derniers, si prompte à prescrire les règles seules capables de rendre pure l'alimentation des Juifs, diffuse des traditions d'hommes, *comme* la boulange des hommes produit des pains à partir du reste fermenté d'une pâte faite par l'homme, pour l'homme, et interdite d'autel. Tradition humaine qui annule les commandements divins, le discours pharisien s'apparente ainsi à l'élément le plus spécifiquement humain de la boulange terrestre ; à l'inverse, son absence qualifie le mieux la boulange sacrée, en même temps que l'origine divine ou céleste de l'enseignement de Jésus par deux fois soutenu par le « miracle » des pains. Jésus le dira à ses disciples qui ne l'avaient pas compris, là non plus :

« Attention ! prenez garde au *levain* des Pharisiens... » (*Marc* 8,15).

LE TRAJET DES ALIMENTS OU LA PREUVE PAR L'EXCRÉMENT

Laissant là l'incise marcienne, retournons à la raison avancée par Jésus pour justifier son affirmation : rien de ce qui pénètre dans le ventre de l'homme ne peut le rendre impur. La raison donnée n'a apparemment rien de très « élevé », ni de spirituel ; elle tient tout entière dans l'énoncé, très bref, du trajet suivi par les aliments : cela pénètre dans le ventre, puis s'en va dans la fosse. De bouche en fosse, le trajet suffit donc à Jésus pour démontrer que toute nourriture, même impure ou souillée *in extremis* par des mains sales, ne peut d'aucune façon rendre impur l'homme qui l'ingère. Cela paraîtra d'autant plus déconcertant que, comme l'*Evangile de Marc* a pris l'initiative de le rappeler pour introduire le récit de la controverse traditionnellement liée à la parabole qui nous occupe, l'on se souviendra qu'en matière d'alimentation la tradition juive la plus large accordait toute son attention à la sélection et à la préparation des mets : du marché à la table, les questions du pur et de l'impur qu'elle avait à résoudre ne traitaient que du choix des matières alimentaires et des modes d'élaboration qui les transformeraient en mets consommables pour l'homme aux mains propres qui les porterait à sa bouche. Trajet donc qui, des gisements alimentaires jusqu'à la bouche, se situe entièrement *en amont* de l'ingestion. Mais à suivre les

transformations subies par les matières destinées à être ingérées par l'homme, on pouvait s'avertir que leur cycle ne s'arrêtait pas au seuil de la bouche. *En aval* du point où les abandonnaient les pratiques symboliques traditionnelles, les aliments continuent de subir des transformations : le ventre les digère et finalement les évacue sous forme d'excréments vers la fosse d'aisance, qui seule marque le terme dernier du trajet. C'est elle aussi qui révèle, en fin de course, le véritable coup de force symbolique qu'opérait la prise en considération de l'*aval* pour traiter des questions du pur et de l'impur qu'une longue tradition n'avait jusque là examinées qu'en *amont* de la bouche, alors même que sa préoccupation avouée était la pureté du corps à nourrir.

En effet, pour les passionnés de la taxinomie du pur et de l'impur comme pour les esprits les moins ouverts aux subtilités en tout genre auxquelles pouvait conduire l'obsession de la pureté dans n'importe quel système symbolique, et donc au sein de la culture juive comme sans doute dans nombre de cultures voisines, ou d'autres, étrangères à la mentalité sémitique commune, les déjections humaines constituaient l'exemple le plus commun de matière souillée et, donc, le moins susceptible d'être contesté par quiconque. Souillure ou « saleté », à l'état brut pourrait-on dire, qui se communiquait spontanément, dans l'expérience commune, aux lieux où elle était déposée – à ce qui dans notre énoncé est appelé la fosse. Comme il est vraisemblable, et parce que sa fonction est de recevoir les déjections de l'homme, nul ne pouvait songer contester que la fosse d'aisance est un lieu impur ; il était donc à la portée de chacun d'admettre, de la même manière, que le lieu d'où proviennent les excréments pour aller dans la fosse impure est lui aussi, tout autant que cette dernière, un espace impur, parce que contaminé par la souillure dont le sens commun sait non seulement qu'elle en sort, mais encore qu'elle s'y forme. Telle est, pourrait-on dire, *la preuve par l'excrément* qui conduit à reconnaître que le ventre humain est impur par nature.

Dire le trajet du ventre à la fosse, c'est indiquer la nature excrémentielle de ce qui transite du premier à la seconde. Prendre argument de ce trajet pour faire comprendre que rien de ce qui, venant de l'extérieur, s'introduit dans l'homme pour suivre ce trajet ne peut en tout état de cause le souiller, implique que l'on sache manier la « preuve par l'excrément » et déduire du destin des aliments, quelle que soit leur qualité au moment de l'ingestion, qu' il n'est pas dans leur pouvoir de modifier le statut symbolique du ventre qui le reçoit : impur est le ventre, impur il restera en raison de sa fonction naturelle qui est, chez tout homme, de transformer toute nourriture, la pure comme l'impure, portée à la bouche par des mains propres ou sales, en matière fécale évacuée dans la fosse.

Le dispositif spatial

On peut maintenant tenter de redéployer l'entier du dispositif sur lequel travaille l'énoncé du mystère pour expliquer la parabole [6]. Ce dispositif combine autour d'une morphologie spatiale les éléments de deux systèmes : symbolique et topologique. Au centre, le corps de l'homme dont l'espace intérieur est scindé en deux régions nettement séparées l'une de l'autre : en bas, le ventre ; en haut, le cœur. L'un et l'autre de ces espaces intérieurs sont des centres actifs où se forment des produits, spécifiques de chacun, qui sortent de l'homme.

L'un et l'autre recoivent de l'extérieur des « choses » qui y entrent de quelque manière. Le cœur et le ventre sont à la fois *réceptacles* de choses extérieures à l'homme qui y pénètrent, et *centres* où sont formés des produits spécifiques qui sortent de l'homme. Ils ne définissent donc pas seulement deux espaces intérieurs et distincts dont la juxtaposition (verticale) définit le corps humain, mais aussi deux *foyers* ; chacun de ces foyers est traversé par un flux orienté susceptible d'être caractérisé doublement, en *amont* et en *aval*, par la qualité, pure ou impure, de ce qu'il charrie ; cela permet ainsi de situer, dans l'ordre symbolique, le travail s'opérant tout au long de deux *circuits* qui commandent l'ensemble des relations d'échange définissant toute l'économie du corps humain dans ses rapports avec le monde extérieur.

De la foule de choses et d'êtres qui sont à l'extérieur du corps, le dispositif présent n'implique que celles et ceux qui sont susceptibles d'être introduits ou de s'introduire à l'intérieur du corps. Sont ainsi distinguées deux classes, selon le circuit du cœur et du ventre emprunté pour pénétrer à l'intérieur du corps.

A l'extérieur du corps encore, mais cette fois sortant de lui pour y avoir été produites, deux sortes de choses sont à distinguer ; mais le dispositif n'intéresse directement que celles auxquelles il est possible de reconnaître le pouvoir de souiller l'homme, parce qu'il est possible de les comprendre sous la catégorie de l'*impur*. Ainsi, sous une même définition, *ce qui sort de l'homme* et *qui est impur*, on distinguera ce qui sort du ventre et ce qui sort du cœur. Les excréments, évidemment impurs, sortent du ventre ; les « vices », dont il est donné une liste indicative (*Marc* 7,21-22), sortent du cœur et sont impurs, puisque leur est reconnu le pouvoir de souiller l'homme : on y reviendra.

De ces deux types de produits impurs, formés à l'intérieur du corps, seuls ceux qui trouvent leur départ dans le cœur ont ici, réellement, le pouvoir de rendre l'homme impur et de vérifier donc la seconde sentence énigmatique (« ... mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur » : *Marc* 7,15a). En effet les excréments ne peuvent le souiller, puisque le foyer intérieur qui les élabore est par nature impur. Il n'est donc pas non plus au pouvoir d'aliments, pourtant réputés impurs, de souiller l'homme qui les ingère, puisqu'en amont des excréments, ils se situent sur le même circuit qu'eux : le circuit du ventre impur. Ce qui illustre le principe selon lequel une chose impure ne saurait souiller un lieu impur qu'elle traverse ou qui la reçoit, et permet d'expliciter le principe complémentaire du précédent : une impureté a le pouvoir de souiller l'espace qu'elle traverse, qui la reçoit ou encore dans lequel elle est formée, si celui-ci n'est pas naturellement impur. Un tel espace peut aussi être purifié, c'est-à-dire lavé de l'impureté qu'il a de quelque manière contractée, alors que celui qui est, par sa fonction, naturellement impur, ne saurait l'être d'aucune façon. Ce qu'avaient très bien compris, semble-t-il, ceux dont Paul répète l'argument : « les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci et celui-là » (*I Corinthiens* 6,13). Les nourritures terrestres ne peuvent souiller le ventre impur qui les digèrent, puisque celui-ci est, par sa fonction, un foyer impur que le Créateur a réservé dans la partie basse du corps de chair pour permettre à l'homme de se nourrir dans cette vie : une telle conviction pouvait fort bien avoir été, à Corinthe, ancrée dans le Mystère énoncé par Jésus pour expliquer la parabole relative à ce qui peut rendre l'homme impur.

Si donc le dispositif symbolico-topologique que nous avons cherché à reconstituer permet bien d'énoncer que « rien d'extérieur à l'homme ne peut le rendre impur en pénétrant en lui » (*Marc* 7, 15a), pour autant que cela suive le trajet des aliments, c'est-à-dire le circuit du ventre qui les transforme en déjections destinées à la fosse, il permet aussi de comprendre comment ce qui sort du cœur seulement a le pouvoir de souiller l'homme. Car au nombre des choses qu'élabore le cœur humain, il y a celles qu'il est convenu d'appeler les vices. Actions et intentions « mauvaises », les vices ressortissent au procès général de l'impureté dans la mesure où ils sont tous générateurs de désordre social. A ce titre, ils sont assimilables aux forces chaotiques qui, depuis la création du monde, ne cessent de menacer l'ordre cosmique, incluant l'ordre social, dont le Dieu créateur a voulu faire le rempart derrière lequel garantir sa victoire sur le chaos primordial. Cette victoire marquait le départ et fondait la légitimité de sa prétention à la modalité de la Toute-puissance dans l'espace ouvert, et ordonné, pour servir de théâtre à la manifestation des virtualités multiples dont la mentalité sémitique ancienne créditait cette *modalité* [7] qui depuis longtemps est, il est vrai, devenue bien étrangère à notre propre mentalité [8]. Dans le système symbolique juif, et d'une manière permanente depuis les temps les plus anciens que documentent les écrits de l'Ancien Testament jusqu'aux apocryphes d'époque gréco-romaine, la catégorie de l'*impur* [9] désigne, comme Mary Douglas a commencé à l'indiquer d'une manière décisive [10], tout ce qui – dans son ordre spécifique et de quelque manière – déroge à, ou dérange l'ordre introduit par Dieu dans sa création ; ordre cosmologique prolongé pour l'homme par les lois divines qui entendaient régir son existence, tant individuelle que sociale. Tel animal peut ainsi être réputé impur parce que sa morphologie combine des attributs distinctifs relevant non pas d'un seul espace élémentaire parmi tous ceux que Dieu a séparés pour créer le monde, mais de deux ou plus, comme par exemple des ailes et quatre pattes, moyens de locomotion qui appartiennent aux oiseaux du *ciel*, pour les premières, aux bêtes de la *terre* pour les secondes ; de la même manière tout comportement qui conduit à rapprocher, dans la société des hommes, ce qui doit rester séparé, ou à rompre l'équilibre fragile des relations bien tempérées qui règlent à différents niveaux l'ordre social, peut, à l'exemple des hybrides abominés, être pensé comme souillure active dont les hommes doivent se garder pour répondre à l'impératif de la pureté. Et sans doute doit-on comprendre l'interprétation dite « allégorique » des listes d'animaux impurs, dont la *Lettre d'Aristée* 128-171 donne un témoignage ancien, comme un des développements possibles de cette très vieille logique.

Les vices, ainsi compris comme souillure, ont donc le pouvoir de rendre impur l'espace qui les fait éclore ; pour autant qu'il n'est point dans la nature d'un tel espace d'être, à l'exemple du ventre, impur par fonction. Il faut y insister : s'il est au pouvoir d'un type de produits du cœur de souiller l'homme, c'est parce que dans l'espace intérieur du corps, seul le foyer du cœur est sensible à la souillure. Il n'est donc pas « mauvais par nature », comme voulait l'entendre le commentateur moderne que nous évoquions au début de cette étude [11]. Le cœur de l'homme peut être perturbé par quelque esprit impur venu de l'extérieur, et il peut aussi rendre impur l'homme qui y forme des intentions et des actes mauvais.

Le ventre impur rend inutile et vain de chercher, dans le choix des aliments et le respect des manières de table, le principe de la pureté humaine : « les

aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci et celui-là » *(I Corinthiens* 6,13), lorsqu'à la fin des temps il mettra un terme à toute impureté et à toute iniquité. Mais l'homme peut ne point se souiller en prenant garde à ne point faire lever dans son cœur la graine de tous les vices impurs. Car si c'est bien du cœur que sort tout ce mal qui rend l'homme impur, comme Jésus le dit à ses disciples pour clore l'explication de la parabole (*Marc* 7,23), le Maître galiléen a dit aussi, sur la montagne :

« Heureux les purs quant au cœur : ils verront Dieu ! »(*Matthieu* 5,8).

L'analyse de la parabole relative à ce qui rend l'homme impur, et du mystère énoncé pour en donner l'explication, peut être poursuivie en de nombreuses directions. La rareté de l'exploration des trajets du corps dans les littératures juives et chrétiennes anciennes, nous a paru constituer une raison suffisante pour chercher en priorité [12] à repérer quelque autre emploi de ce thème dans le judaïsme immédiatement contemporain de la tradition chrétienne analysée ici, ou dans les textes juifs antérieurs au début de notre ère, relevant pour la plupart d'entre eux du mouvement socio-idéologique, riche et varié, couramment désigné sous le nom d'*apocalyptique*. Afin, s'il se trouvait possible de repérer au moins une attestation de cette « figure », de tenter de situer l'énoncé chrétien, rare, sur le ventre et la fosse, dans une généalogie qui permettrait le cas échéant d'en mieux évaluer l'avènement et la situation dans le champ « crisique »des pratiques discursives qui virent naître le christianisme [13].

Le trajet des aliments au travers du corps humain, de la bouche à leur rejet dans la fosse, se retrouve dans un pseudépigraphe juif, connu sous le nom de *Testament de Job*.

LE MYSTÈRE COSMOLOGIQUE DU « VENTRE IMPUR » DANS LES ÉCRITS APOCRYPHES D'UNE COMMUNAUTÉ DU JUDAÏSME MYSTIQUE D'ÉGYPTE

Composé en grec, vraisemblablement au premier siècle avant notre ère, le *Testament de Job* [14] émane d'une communauté juive mystique d'Egypte appartenant peut-être au mouvement des Thérapeutes dont Philon d'Alexandrie a donné une description très précieuse, et unique, dans son traité *De la vie contemplative* [15].

Au chapitre 38 de cet apocryphe, Job met un terme à l'interrogatoire que son royal ami, Baldad, lui faisait subir afin de déterminer s'il avait, assis depuis vingt ans sur son fumier, conservé toute sa raison. Ne voulant pas répondre d'emblée à une dernière question, parce qu'y répondre lui posait un problème plus embarrassant qu'impossible à résoudre, Job interroge à son tour ses amis.

> « Ecoutez la question que je vous pose : la nourriture entre par la bouche ; l'eau, à son tour, est bue par la même bouche, et passe par le même pharynx. Mais quand les deux descendent dans la fosse d'aisance, elles se séparent alors l'une de l'autre. Qui donc les sépare ? » (*Testament de Job* 38,3).

La question qui venait d'être posée au patriarche concernait la course du soleil dans le ciel. Et Job choisit de n'y répondre qu'à la condition préalable qu'on fournisse une réponse à sa question relative à la séparation des déjections humaines au sortir du corps. Etonnante sagesse que celle dont il entend donner ainsi une preuve décisive : pour en évaluer le site surprenant, il faut sans doute

commencer par replacer cette manière de joute oratoire dans son contexte immédiat.

L'interrogatoire thérapeutique et les « Magnificences du Seigneur » : de la folie supputée à la sagesse avérée du Thérapeute de Dieu

Réécrivant l'histoire du patriarche, l'auteur du *Testament de Job* donne au dialogue de Job avec ses amis un tour particulier. Il résume les discours rapportés par le *Livre* de l'antique sagesse en une courte phrase : « après cela (c'est-à-dire après la mort de sa première femme, Sitis), Eliphaz et les autres s'assirent, discutant et faisant de grandes phrases contre moi.Après vingt-sept jours, ils se levèrent et voulurent retourner dans leur pays » (*Testament de Job* 41,1-2). Cette lune de palabre suffisait sans doute à épuiser la matière consignée dans le *Livre de Job* : elle laissait le loisir d'imaginer qu'avant d'échanger tous ces graves propos, les royaux amis de l'infortuné patriarche avaient sans doute eu bien du mal à reconnaître dans ce dernier, assis sur son tas d'immondices à l'extérieur de la ville où s'élevait jadis son palais, – dans l'attitude des pénitents dont Ménandre et Plutarque nous ont gardé le souvenir [16]– le fidèle et charitable dévot qu'ils avaient connu riche et prospère [17].

Ayant perdu toutes ses richesses et même son trône pour avoir détruit le temple de l'Idole dont Satan se servait pour tromper les hommes [18], celui qui régnait autrefois sur toute l'Egypte (*Testament de Job* 28,6) est allé s'asseoir sur un tas d'ordures à la sortie de la ville d'Ausitis, le corps rongé par une maladie qui dégage une telle puanteur qu'on ne peut désormais l'approcher sans brûler quantité de parfums (31,1-4). Dans cet état, le roi déchu par une manigance très politique [19] de Satan, n'est pas reconnu par les rois accourus bien tardivement auprès de leur infortuné ami. Ils le questionnent sur son identité. Il leur répond. Obligés de se rendre à l'évidence, ils se plaignent amèrement en évoquant l'ancienne gloire et les richesses de celui qui gît à présent, le corps mangé par les vers et la pourriture, dans une profonde misère. Mais à la complainte d'Elihou, relayée par le refrain entonné par les autres rois, Job répond que sa royauté désormais n'est plus de ce monde (32 et 33). Son trône, dit-il en des strophes inspirées, est dans le monde d'en haut ; sa gloire et sa splendeur sont à la droite de Dieu : ils demeureront à jamais « dans les Chars du Père » (33,9) quand les royautés et les gloires terrestres passeront et, comme tous ceux qui s'attachent à elles, seront perdues dans la chute du monde entier (33,4 et 34,4).

Par ce chant impromptu, inattendu pour le moins, Job entendait faire comprendre à ses amis ceci :

> « Ce n'est pas aux choses terrestres que (mon cœur) est attaché, parce que la terre est agitée, ainsi que ceux qui l'habitent ; c'est aux choses célestes que mon cœur est attaché, car il n'y a pas de *désordre* (*tarachê*) dans le ciel » (*Testament de Job* 36,3).

Mais Eliphaz n'avait pas compris ainsi la réplique de Job : il n'y avait vu qu'arrogance et mépris. Aussi, envahi par un grand trouble (*en megalêi tarachêi*), il conseille à ses pairs de quitter aussitôt le malheureux insolent (34,2-5). Ce *trouble* est un leit-motiv en cette affaire, dont on fera bien d'indiquer tout de suite qu'il désigne, dans la langue (grecque) courante, d'abord et avant tout

autre chose, les troubles, physiques, du ventre, de l'estomac : l'écho des mélanges qui s'opèrent et gargouillent dans la tripe des hommes. Baldad cependant le retint : n'étaient-ils pas tous les quatre en parfaite santé, face à un homme « qui pleure et qui est frappé de nombreux maux ? » (*Testament de Job* 35,1). Si une courte maladie, argumente-t-il à la suite, suffit déjà à modifier l'état d'esprit du patient qu'elle afflige, à plus forte raison les malheurs de Job ont-ils pu altérer ses facultés et lui dicter des paroles insensées. Avant d'abandonner le malheureux à son sort, il faut donc, suggère Baldad, faire preuve de patience et chercher à savoir quelles sont ses véritables dispositions :

> « A-t-il perdu l'esprit (*mêti ara exéstê autoû hê kardia*), se souvient-il de son bonheur de jadis ? Son âme (*psuchê*) a-t-elle été prise de folie ? Qui ne serait frappé de frayeur et de folie en se trouvant dans de tels maux ? Laissez-moi tout de même l'approcher afin de savoir quelles sont ses dispositions » (*Testament de Job* 35,4-6).

On peut noter en passant le style très reconnaissable des médecines dites de l'âme, qui ne le cédaient guère déjà aux voies retrouvées ces derniers temps par les médecines psycho-somatiques à nouveau intéressées par le terrain entier du corps humain, et non plus par les seules frasques des microbes pasteuriens. Et en profiter pour dire que ceux qui imaginèrent une telle scène pouvaient bien s'appeler « thérapeutes » pour indiquer qu'ils *servaient* un Dieu, mais n'abdiquaient sans doute pas, ce faisant, leur prétention à *soigner* les hommes en suivant les indications d'une thérapeutique sensée, fut-elle la première à revendiquer – comme le fera Job [20]– une fondation divine plus qu'humaine afin de justifier son intérêt pour la psyché humaine.

Pour formuler un diagnostic, Baldad conduira un interrogatoire auquel Job se soumettra de bonne grâce. Baldad pose trois séries de questions. La première concerne l'identité du patient et le sentiment qu'il peut avoir de l'état de son « cœur », siège comme on l'a déjà rappelé de ce que nous appelons, aujourd'hui, les facultés mentales. Job répond ici que son cœur ne connaît pas de désordre car, explique-t-il, son cœur n'est pas attaché aux affaires de ce monde mais aux choses célestes (36,1-3). Baldad reconnaît la cohérence du propos, en l'interprétant toutefois par ce que l'expérience commune fait connaître à tout un chacun, du monde et de ses changements ; changements qu'y introduirait, à l'entendre, le cours du temps (36,4). Mais, annonce-t-il, il doit encore poser deux séries de questions [21], avant de pouvoir se prononcer avec certitude sur l'état de « son » patient (36,5-6).

La seconde série concerne l'identité de celui en qui Job place son espérance, et de celui à qui il attribue les coups qui l'ont frappé. Job ayant répondu qu'il s'agissait du même, le Dieu « vivant », Baldad lui demande alors de lui expliquer comment ce Dieu put si mal traiter son serviteur fidèle, quand sur la terre même il s'avère qu'un roi jamais ne déshonore un garde qui l'a bien défendu [22]. Job répond qu'on ne saurait comprendre la profondeur de la sagesse divine, ni oser prêter à son Dieu la moindre injustice (37,7).

Prenant acte de la confession de Job, Baldad change soudain de registre : la question qu'il pose semble bien ne plus relever du simple bon sens. Elle reste d'ailleurs pour celui qui la pose une énigme. Si Baldad néanmoins la formule, c'est que son enquête ne vise plus à présent à forger un diagnostic ; désormais, il y a davantage en jeu : Job est-il vraiment le serviteur (thérapeute) du Dieu vivant, comme il vient de l'affirmer ? Si tel est le cas, il doit alors assurément

connaître les mystères du monde céleste. Car tel est bien le présupposé qui fonde la possibilité pour Baldad d'introduire sa question : le Dieu créateur a dû révéler les secrets de sa création à ceux qui le servent fidèlement, et parmi ces mystères divins doivent se compter ceux qui concernent le monde céleste auquel Job avait précédemment déclaré avoir attaché son cœur (*Testament de Job* 36,3). Si donc Job résout l'énigme relative au trajets célestes du soleil, preuve sera faite, non seulement qu'il n'a pas perdu la raison, mais encore qu'il est bien un sage thérapeute de Dieu :

> « Si tu es dans ton état normal, apprends-moi, s'il y a en toi de la sagesse, pourquoi voyons-nous le soleil se lever à l'est et se coucher à l'ouest ? Et pourquoi, de nouveau quand nous nous levons à l'aube, le trouvons-nous qui se lève à l'est ? Explique-moi cela, si tu es le thérapeute de Dieu. » (*Testament de Job* 37,8).

Job hésite : les circuits du soleil et tout particulièrement ceux que le commun des mortels ne peut voir, font bien partie des « magnificences du Seigneur »[23], c'est-à-dire des mystères dont les thérapeutes de Dieu, hommes et femmes, comme le montrera l'exemple des trois filles de Job à la fin du *Testament*, reçoivent la révélation. Mais si Dieu garde ses mystères célestes pour ceux-là dont le cœur s'arrache au désordre de la terre pour s'attacher aux réalités stables du monde d'en haut, Job peut-il en communiquer, ne serait-ce qu'un seul, à des non-thérapeutes ? N'enfreindrait-il pas ainsi la discipline de l'arcane pour déplaire gravement au Maître divin ?

> « Il y a de la sagesse en moi , et mon cœur est ferme. Pourquoi donc je ne dirai pas les magnificences du Seigneur ? Ou bien faut-il absolument que ma bouche choque le Maître ? Certes pas ! » (*Testament de Job* 38,1).

Aussi Job ne résoudra-t-il pas l'énigme, mais en lieu et place d'une impossible réponse, il formulera à son tour une question. On lui parlait des circuits célestes du Grand Luminaire ; il interrogera sur d'autres circuits, bien terrestres ceux-là puisqu'il s'agit du ventre humain et des transformations qu'y subissent les aliments. Baldad ne saura pas répondre, et Job pourra dès lors conclure l'entretien thérapeutique sur ces sages paroles :

> « Si tu ne comprends pas les trajets du corps, comment comprendras-tu les (trajets) célestes ? » (*Testament de Job* 38,5).

Etonnant parallèle, qui prolonge les propos antérieurs dans lesquels Job avait jusque là opposé de manière régulière la terre et ses désordres au ciel et à la stabilité des choses qui y ont leur demeure. La mise en perspective des deux types de « trajets » indique-t-elle que, dans la communauté juive qui composa le *Testament de Job*, la connaissance des trajets du corps constituait de quelque manière une propédeutique à la connaissance des trajets célestes du soleil ?

En nous rappelant l'origine judéo-égyptienne de cet apocryphe, l'idée qu'il pourrait y avoir quelque correspondance entre le circuit du ventre et le voyage du soleil, devait dans un premier temps nous faire évoquer la représentation égyptienne de la Déesse Nout : le corps arc-bouté des pieds et des mains au-dessus de la terre, cette Déesse du ciel était censée avaler chaque soir par la bouche le soleil dans son déclin. Le parcours effectué par l'astre à l'intérieur du corps de la Déesse expliquait sa disparution nocturne ; et en même temps, pourquoi et comment l'astre pouvait au sortir du bas-ventre de la Déesse, renaître chaque matin, régénéré par une courte gestation dans le ventre maternel de celle qui l'avalait le soir pour le rendre, chargé d'un éclat nouveau, à chaque aube.

Une telle représentation du trajet nocturne du soleil aurait pu, il est vrai, fournir une réponse valable pour Baldad. Mais, à l'inverse, cette représentation ne permet pas de comprendre l'insistance mise par Job à distinguer les deux états, solides et liquides, de la matière alimentaire d'abord, des déjections ensuite, ni surtout de comprendre pourquoi sa description des trajets du corps débouche sur la question : « *Qui fait la séparation* » des matières rejetées par le ventre dans la fosse ? [24]

Le mystère du soleil et de sa couronne, ou comment l'astre unit chaque matin ce qui, chaque soir, est à nouveau séparé

Deux apocryphes juifs, composés également en Egypte entre le début du premier siècle avant notre ère et le milieu du suivant, nous ont fort heureusement conservé une description des circuits célestes de l'astre du jour, tels qu'avaient pu les observer au cours de leur ascension à travers les cieux le patriarche Hénoch et le prophète Baruch. Il s'agit à l'évidence d'un même mystère dans les deux cas ; mais chacune des deux versions apporte son lot d'informations propres à l'intelligence du mystère commun. Aussi faut-il examiner les deux textes.

Le Livre des Secrets d'Hénoch

Traversant les cieux pour atteindre le Trône divin, Hénoch arrive au quatrième ciel. Ses guides angéliques lui montrent là « tous les mouvements et les déplacements et tous les rayons de la lumière du soleil et de la lune » (*II Hénoch* 11sq.) [25]. Après avoir vu les portes orientales de ce ciel, Hénoch est conduit au couchant :

> « Et les hommes m'enlevèrent à l'occident du ciel, et là ils me montrèrent six portes, grandes, ouvertes, selon le circuit de celles de l'orient en face, par lesquelles le soleil se couche... Ainsi le soleil se couche par les portes de l'occident. Et quand il sort des portes de l'occident, quatre anges prennent sa couronne et la portent (en haut) au Seigneur. Et le soleil tourne son char et va sans lumière. Et de nouveau là-bas (aux portes de l'orient), ils lui remettent sa couronne »[26].

La recension longue du même écrit apporte quelques précisions supplémentaires :

> « Il passe sans lumière pendant sept grandes heures de la nuit. Et la huitième, des anges (...) apportent la couronne et le couronnent. Et les éléments se mettent à chanter, ceux qu'on appelle Phénix et Chalkedri, et à cause de cela tous les oiseaux agitent leurs ailes , se réjouissant de celui qui donne la lumière (*ho phôtodotês*), chantant avec leur voix : le Phôtodote arrive, et il donne la lumière à sa création ! »[27]

Le soleil diurne d'Hénoch est semblable à un homme couronné qui, sortant tous les matins par une porte située à l'est du quatrième ciel, parcourt sur un char tout l'espace céleste jusqu'aux portes occidentales. Là, pour une raison que le visionnaire ne donne pas au lecteur de ses *Secrets*, des anges enlèvent la couronne solaire et la portent en haut, auprès du Seigneur. En haut, c'est-à-dire dans le

ciel supérieur, marquant l'empyrée par opposition au ciel, que nous dirons atmosphérique, où le soleil couronné poursuit tout le jour sa course pour éclairer le monde d'ici-bas.

Cette représentation du soleil montre donc l'astre du jour comme un être composé, résultant chaque matin de la réunion d'un conducteur de char et d'une couronne descendue d'auprès du Seigneur. La disparition chaque soir et pour toute la nuit de la lumière solaire est expliquée par la séparation du stéphanophore d'avec sa couronne, emportée en un lieu où nul sur cette terre ne peut voir son transport ; et pendant ce temps, privé de tout éclat, le char solaire retourne, incognito, vers les portes orientales du ciel d'où il prendra, à nouveau couronné, un nouvel essor. Et ainsi de suite, chaque jour. Le jeu de la couronne fournit ici, on l'aura sans doute compris, l'élément qui permet la comparaison entre les trajets célestes et ceux du corps. Introduits dans la bouche, l'aliment solide et l'aliment liquide sont réunis dans un même pharynx, « comme » le soleil et sa couronne sont réunis chaque matin, à l'heure où l'équipage héliaque s'engage dans le ciel atmosphérique, pour effectuer son périple diurne. Et au sortir de cet espace, le soir, soleil et couronne sont à nouveau séparés l'un de l'autre « comme » au sortir du ventre humain liquide et solide sont séparés.

Si l'analogie paraît bien autoriser la mise en parallèle des trajets du corps et des trajets célestes dont nous faisions l'hypothèse pour comprendre l'échange de questions entre Baldad et Job, elle reste encore, à ce stade de la connaissance du mystère héliaque dévoilé pour nous par les *Secrets d'Hénoch*, un peu surprenante et, pour le moins, non justifiée ; en un mot : arbitraire. Pourquoi ou comment a-t-on pu en arriver à comparer la réunion du soleil et de sa couronne avec la peu ragoûtante figure de la mixtion des aliments dans le corps qui les transforme en excréments, et cela même si ces derniers se séparent du corps sous deux formes distinctes ? Le second apocryphe nous apporte la réponse à ces questions.

L'Apocalypse grecque de Baruch [28]

Au cours d'une ascension qui s'arrêtera aux portes infranchissables du cinquième ciel, Baruch est conduit par l'ange Phamaël à l'orient du troisième ciel :

> « ... et il me montra un quadrige qui lançait des flammes ; sur le char, un homme était assis qui portait une couronne de feu (...) Et voici, un oiseau courait devant le soleil, (grand) comme neuf montagnes. » (*III Baruch* 6,1-2).

Les « neuf montagnes » rappellent celles qui, d'un même nombre, composent la manière de promontoire d'où l'on peut voir, au Louvre, le célèbre Phénix de la mosaïque d'Antioche se dresser vers le soleil qui nimbe sa tête. Cet oiseau gigantesque a pour mission, en déployant ses ailes sous l'astre brûlant, de faire écran en interceptant les rayons de feu :

> « Car, s'il ne les interceptait pas, la race des hommes ne survivrait pas, non plus qu'aucun être vivant. Mais Dieu a commis l'oiseau (à cette tâche) » (*III Baruch* 6,6).

Ce volatile fort utile au genre humain ne ressemble guère à son cousin grec ou hellénistique : unique, apparemment, il ne meurt pas sur le bûcher d'aromates

pour que naisse de ses cendres un nouveau Phénix. Satellite quotidien du soleil, il se nourrit, apprend-on, de manne céleste et boit la rosée de la terre. Bien que ces aliments soient des deux types sur lesquels Job insistait, et montrent par leur origine un écart extrême, ils ne forment, digérés par l'oiseau du soleil, qu'un seul déchet : un ver dont l'excrément se transforme pour finir en cinnamome. Baruch apprend qu'il s'agit d'un aromate de pharmacopée, dont usent – comment, à quelle fin, cela on ne le dit pas – ceux qui sont appelés « les rois et archontes », selon une expression conventionnelle qui désigne vraisemblablement les sages mystiques de la communauté juive où étaient composés ces apocryphes [29].

Remarquons au passage que les questions de Baruch sur l'alimentation du Phénix et sur l'excrément qu'il produit (*III Baruch* 6,11-12), ont pour effet remarquable d'inscrire un dispositif du type « trajets du corps » dans la figure du satellite ailé du soleil, c'est-à-dire un mobile qui accompagne d'est en ouest l'acteur central des « trajets célestes ». D'autre part, il faut encore noter que la « cuisine » du Phénix est remarquable à plus d'un titre : la manne céleste, nous dit *Exode* 16,21, fondait aux premiers rayons du soleil comme la rosée de la terre s'évapore tôt le matin. Donc aliments tous deux très instables qui, à la différence des nourritures humaines, ne sauraient être conservés [30]. Réunis dans l'appareil digestif du Phénix, le solide céleste (appelé souvent le Pain des Anges) et le liquide terrestre sont transformés en déjection dans un ventre soumis tout le jour au feu solaire que l'oiseau absorbe de toutes ses plumes pour protéger la terre, et dont il est l'engendré (*III Baruch* 6,8).

A la différence des déjections humaines qui se dédoublent synchroniquement en solide et liquide, celle-ci se dédouble ici en diachronie comme pour atteindre à la quintessence de l'excrémentiel : le ver d'abord, qui marque la forme active de la pourriture impure, sous toutes ses formes ; l'excrément du ver ensuite, qui est comme l'essence de la souillure incarnée par celui qui le sécrète. Souillure de la souillure, impureté de l'impureté, cet excrément du ver finit par se transformer en aromates aux vertus thérapeutiques dont usent, en ce monde, les sages initiés aux mystères divins dans un rite qui devait de quelque manière les mettre au bénéfice de la puissance transformatrice dont le cinnamome était le produit : transformation du corruptible impur en incorruptibilité lavée de toute souillure. L'usage du cinnamome devait en offrir les prémices à ceux dont le destin était semblable à celui de Job, promis à la Vie incorruptible du monde céleste. L'hypothèse interprétative esquissée ici sera reprise ailleurs : sa validation demande en effet des développements qui n'ont point ici leur place. Il suffit dans le cadre de la présente étude d'en avoir évoqué les grandes lignes pour rappeler la complexité et les développements multiples qui, vraisemblablement, s'attachaient au mystère des Trajets du Corps et des Trajets célestes, mystère dont nous ne pouvons espérer, ici, que retrouver l'armature centrale.

Revenons à présent au soleil de Baruch, prêt à prendre son envol.

> « Et une voix s'éleva en disant : Dispensateur de la Lumière (*Phôtodota*), donne au monde la clarté ! Et ayant entendu le bruit retentissant fait par l'oiseau, je dis : Seigneur ! Quel est ce bruit retentissant ? Et il me dit : C'est ce qui réveille les coqs sur la terre (...) le soleil, en effet, est préparé par les anges, et le coq chante. (...) Et tandis que je conversais avec lui, je vis l'oiseau : il parut en brillant en face de moi. Derrière lui, le soleil lançait des éclairs, des anges l'accompagnaient

en portant une couronne au-dessus de sa tête... » (*III Baruch* 6,14-16 ; 7,3-4).

Comme on l'avait fait pour Hénoch, Baruch est ensuite transporté à l'occident du ciel, pour y assister au coucher de l'astre. A l'heure du crépuscule :

> « Je vis les anges, et ils ôtèrent la couronne de dessus la tête (du soleil). Mais l'oiseau restait là, abattu, et il repliait ses ailes. Et moi, voyant cela, je dis : Seigneur, pourquoi ont-ils enlevé la couronne de la tête du soleil, et pourquoi l'oiseau est-il à ce point abattu ? Et l'ange me dit : La couronne du soleil, quand il a couru tout le jour, quatre anges la prennent, la portent *en haut* dans le ciel, *et la renouvellent*, parce que celle-ci et ses rayons ont été souillés sur la terre ; du reste, c'est chaque jour qu'elle est ainsi renouvelée » (*III Baruch* 8,2-4).

Ce que les *Secrets d'Hénoch* ne disaient pas, nous l'apprenons ici : chaque soir, la couronne est enlevée et portée en haut, dans l'empyrée, parce qu'elle et ses rayons, source de la lumière du jour, ont été souillés tout au long du parcours effectué à travers le ciel atmosphérique, d'est en ouest. Au sortir de l'espace compris entre terre et ciel (d'en haut), dans lequel ils ont effectué leur trajet diurne, le soleil et sa couronne doivent être séparés parce que la couronne a contracté tout au long de ce trajet une grave souillure qui ternit son éclat. D'où la nécessité de la renouveler en haut, sans doute à la source de toute lumière, c'est-à-dire auprès du Trône divin. On est à même de comprendre maintenant l'analogie entre les deux trajets. A la sortie occidentale de ce monde, le couple soleil-couronne se sépare pour cause de souillure contractée en cours de trajet ; de même dans le corps humain au sortir de leur trajet à travers le pharynx et le ventre, se séparent les excréments, solides et liquides, tels que l'étaient les aliments avant d'être réunis dans le gosier, mais en plus devenus, au terme du parcours dans le ventre impur, matière excrémentielle et donc souillure.

En se fondant sur la séparation opérée semblablement au terme de chacun de ces trajets par cet opérateur commun qu'est la souillure contractée en cours de route, la comparaison des trajets du corps et des trajets célestes du soleil et de sa couronne permet à présent de bien situer la correspondance ainsi établie entre l'espace du corps humain et l'espace atmosphérique compris entre terre et ciel, traversé par le char solaire. La réunion du soleil et de la couronne rénovée, à l'aube de chaque jour, répond à la réunion des deux types d'aliments, solide et liquide, dans la bouche de l'homme : cette correspondance assimile les portes orientales de l'aurore à l'orifice supérieur du corps par lequel ce qui y entre est introduit dans le ventre. Les portes occidentales du crépuscule où le soleil se sépare de sa couronne souillée, sont à leur tour assimilables aux orifices du bas du corps par lesquels le ventre expulse vers la fosse les excréments qu'il a formés et qu'il sépare. L'espace du trajet diurne de l'équipage solaire est ainsi assimilé à l'espace du corps dans lequel transitent les nourritures de l'homme. Le ciel atmosphérique est donc comparable au ventre impur ; ceux qui traversent ces deux espaces y contractent inévitablement quelque forme de souillure.

On voit que le mystère juif ainsi retrouvé se situe comme l'exact opposé complémentaire du mythe égyptien de Nout auquel nous faisions allusion plus haut. Avalé par la bouche de la Déesse à son couchant, le soleil égyptien traversait le ventre régénérateur et purificateur de Nout pendant la nuit, pour sortir à l'aube par quelque passage oriental assimilé à la vulve divine ; à l'inverse le soleil de nos mystiques juifs d'Egypte entre à l'aube par la bouche d'un monde

dans le ventre duquel, tout le jour, il se souillera, pour en sortir le soir, souillé, comme les excréments sortent et se séparent au bas du ventre impur.

Mais si l'on sait qu'il est dans la fonction du ventre humain de transformer toute nourriture qui y passe, même les pures, en excréments impurs, et donc si l'on admet que le ventre est impur par nature, il reste à savoir comment l'espace aérien traversé par le soleil diurne mérite d'être assimilé au ventre impur de l'homme. Le néophyte ne sait pas encore à ce stade comment la couronne peut y être souillée après y avoir été introduite pure, rénovée et lavée des souillures de la veille dans le ciel d'en-haut. Baruch pose la question à son ange interprète : écoutons la réponse.

> « Et moi, Baruch, je dis : Et pourquoi, Seigneur, ses rayons sont-ils souillés sur la terre ? Et l'ange me dit : C'est en voyant les désordres et les iniquités des hommes, à savoir impudicités, adultères, vols, rapines, idolâtries, ivresses, meurtres, querelles, rivalités, médisances, grondements, calomnies, divinations et autres fautes semblables qui ne sont pas agréables à Dieu. C'est par cela qu'elle est souillée, et c'est pourquoi on la renouvelle » (*III Baruch* 8,5).

Ce monde-ci est un ventre cosmique, impur comme le ventre humain, parce qu'à le traverser la pure couronne du soleil s'y souille pour y être exposée aux désordres multipliés sur cette terre par les vices, c'est-à-dire par l'ensemble des comportements mauvais, inspirés aux hommes par Satan appelé ici Samaël, l'Ennemi [31]. Il en est ainsi depuis que sa faute première (qui devait faire de lui le principe de toute impureté, et de sa plante, la vigne, l'instrument de tous les vices) a introduit, dans la création bien ordonnée des premiers jours, l'alternance périodique du jour et de la nuit [32] et la folie des hommes avinés. Depuis la transgression inaugurale d'Adam, cette folie ne cesse plus de produire sur cette terre les troubles nombreux qui font de ce monde un espace impur, un « ventre agité » dont les cœurs purs se détachent pour s'attacher aux choses du ciel d'en haut.

« SI TU NE COMPRENDS PAS LES TRAJETS DU CORPS, COMMENT COMPRENDRAS-TU LES TRAJETS CÉLESTES ? »

Le *Livre des Secrets d'Hénoch* et l'*Apocalypse de Baruch* apportent tous les éléments nécessaires pour comprendre la répartie de Job, ainsi que la question sur laquelle il avait terminé sa brève évocation du trajet des aliments dans le corps : « Qui donc fait la séparation ? » (*Testament de Job* 38,3). On sait répondre à présent là où Baldad, qui ne connaissait pas les magnificences du Seigneur réservées aux seuls thérapeutes, ne le pouvait pas. C'est la souillure contractée dans l'un et l'autre ventres impurs, l'humain comme le cosmique, qui a conduit Dieu, dans sa sage Providence, à prévoir la séparation des matières souillées afin de pouvoir purifier au sortir de ces antres d'impureté, ce qui méritait d'être régénéré, renouvelé dans l'espace céleste qui est au-dessus du monde d'ici-bas. Monde d'en haut dans lequel Job, en vrai thérapeute, sait que se trouve désormais son trône, à la droite du Père (*Testament de Job* 33,3). Monde céleste, situé au-dessus du ventre cosmique où le soleil chaque jour souille sa couronne, et dans lequel Job a affermi son cœur.

> « Ce n'est pas aux choses terrestres que mon cœur est attaché, disait-il à ses royaux amis, parce que la terre est agitée, ainsi ceux qui l'habitent... »

Cet état d'agitation et de désordre qui souille la couronne solaire montre que cette terre est comparable à un ventre. Les troubles gastriques et intestinaux, désignés en grec sous le nom générique de *tarachê*, servent tout au long du *Testament* à indiquer aussi bien les troubles de la terre que ceux des « cœurs » mal affermis qui se laissent gagner par les précédents pour n'avoir pas été « arrachés aux choses de ce monde »[33] ; ces troubles font entendre l'écho des transformations impures qui s'emparent de tout ce qui séjourne dans ce monde et le souillent – à l'exemple du cœur et du corps des impies destinés à la destruction dans le ventre impur du Dragon, ailleurs appelé la Fosse de Perdition [34] – pour n'avoir pas su s'arracher aux troubles de cette terre impure. Mais Job, mangé par les vers sur son tas d'immondices – lequel résume à lui tout seul l'état de ce monde – a su reconnaître le vrai Dieu, Créateur tout-puissant, et détruire pour cela le foyer de bien des troubles, élevé par Satan en sa ville sous la forme du Temple de l'Idole [35]. Aussi pourra-t-il déclarer :

> « ... c'est aux choses célestes que mon cœur est attaché, car il n'y a pas de désordre dans le ciel » (*Testament de Job* 36,3).

Par ces mots il apprenait à ceux qui pouvaient l'entendre que – de la même façon que le corps de l'homme est divisé intérieurement en deux espaces nettement séparés, le ventre impur qui souille ce qui s'y transforme et le cœur qui peut connaître la paix du ciel d'en haut – l'espace de la création est à deux étages : le monde d'ici-bas où les vices des hommes entretiennent le principe actif de toutes impuretés, capable de souiller les cœurs qui le cultivent ; et au-dessus de ce « ventre cosmique » où le soleil lui-même souille sa couronne (mais où son satellite distille pour les sages un aromate capable de les purifier de toute corruption liée au séjour terrestre), un Lieu Haut auquel les cœurs purs peuvent s'attacher et prendre dès cette vie la mesure du bonheur qui les attend à la Fin des Temps. Quand l'ennemi et avec lui le principe de toutes impiétés et toutes impuretés (les unes valent pour les autres et vice versa) auront été annihilés, Dieu pourra enfin offrir aux justes une nourriture incorruptible, proportionnée à leur immortalité toute neuve, et, de ce fait, détruire le ventre impur et ses nourritures. Les destinataires de Paul, en *I Corinthiens* 6,13, avaient su le comprendre à leur façon, pour avoir sans doute encore eu les moyens de restituer le mystère donné par Jésus à ses disciples, à la suite de l'affaire des mains sales, dans la généalogie qui rattachait ses propos aux Magnificences du Seigneur, cultivées avec sagesse dans quelque communauté juive mystique d'Egypte à l'aube encore de l'ère chrétienne.

Jean-Claude PICARD

APPENDICE I

LA RÉSERVE DU « CŒUR »

La version matthéenne de la parabole relative à ce qui rend l'homme impur diffère de celle de Marc sur un tout petit point. Matthieu restreint d'emblée la part d'indécidable qui, chez Marc, restait attachée à la définition des flux, en choisissant de spécifier la nature de l'orifice de l'enveloppe corporelle par lequel l'un et l'autre passent, le premier pour entrer dans l'homme, le second pour en sortir. Il s'agit de la bouche (*Matthieu* 15,11). Cette précision a pour effet de ne plus guère laisser de doute sur la nature du flux qui pénètre à l'intérieur du corps. Aussi, dans l'explication qu'il donnera à ses disciples, le Jésus matthéen n'aura-t-il plus à lever l'ambiguïté que l'énoncé de la parabole entretenait chez Marc, en ne mentionnant pas la bouche comme lieu d'entrée de ce qui passe de l'extérieur à l'intérieur de l'homme. Ambiguïté que le Jésus de Marc réduit d'ailleurs à une simple alternative, proportionnée au schéma corporel qui reste dans les deux évangiles l'opérateur essentiel à la résolution de l'énigme.

Dans la version marcienne, l'alternative ouverte était la suivante : ce qui, de l'extérieur, pénètre dans l'homme, peut entrer dans son cœur *ou* dans son ventre. D'où la nécessité de faire entendre que l'énoncé énigmatique ne visait que les nourritures, de préciser que parmi les choses extérieures susceptibles d'entrer dans le corps humain, celle dont il s'agit en cette affaire « ne pénètre pas dans le cœur, mais dans le ventre » (*ouk... eis tên kardian all' eis tên koilian, Marc* 7,19a).

La comparaison des deux versions permet ainsi d'enregistrer que la *bouche* comme *entrée du corps* ne pouvait, dans la physiologie du corps humain qui informe l'énoncé matthéen, être mise en relation qu'avec la cavité abdominale : sa mention suffisait de cette manière à rendre superflu le maintien de la réserve relative au cœur. Mais si, dans une perspective anthropologique, une telle information n'est pas dénuée d'intérêt, il y a plus encore à tirer de cette comparaison. En effet, pour l'avoir faite, on est amené à s'interroger sur les implications secondaires qui accompagnent la réserve du cœur dans l'énoncé de Marc, puisqu'aussi bien la mention de la bouche aurait suffi à indiquer dans un tour positif et direct (mais, il est vrai, entièrement redondant) que le flux concerné était le flux alimentaire, et lui seul. Si rien d'extérieur à l'homme ne pouvait entrer dans son cœur, Marc n'aurait eu aucune raison de faire travailler un énoncé, qui se révèle par ailleurs si dense et si concis, à écarter une possibilité d'interprétation à laquelle nul n'aurait pu songer. Aussi faut-il sans doute rétablir dans son entier le fond sur lequel travaille sa formule négative, et pour cela restituer dans sa virtualité positive la part de l'alternative qui a été ainsi réservée. Celle-ci nous paraît comporter deux aspects.

Le premier indique qu'à l'exemple des aliments qui pénètrent dans le ventre, il existe des choses extérieures à l'homme qui peuvent pénétrer dans son cœur. Les textes du Nouveau Testament qui vérifient pareille disposition du cœur à recevoir des choses ou des êtres venus de l'extérieur, sont nombreux. On n'en donnera ici que trois exemples. D'après le premier, la Parole de Dieu est semée dans le cœur de l'homme, et Satan peut s'y introduire pour l'arracher : c'est ce que dit fort explicitement le mystère expliquant la Parabole du Semeur (voir *Matthieu* 13,19 ; *Luc* 8,12 ; *Marc* 4,14-15). Ailleurs, Paul déclare aux gens de Lystre : « (Dieu) vous a envoyé du ciel pluies et saisons fertiles, comblant vos cœurs de nourriture et de satisfaction »

(*Actes* 14,17 ; comparer *Jacques* 3,14-18). Enfin si, pour expliquer son comportement détestable, Pierre dit d'Ananias que Satan a rempli son cœur (*Actes* 5,3), les textes qui parlent de possession ne disent pas explicitement des esprits impurs qu'ils investissent le cœur de ceux qu'ils possèdent. Cependant, l'histoire du démoniaque de Gérasa (*Marc* 5,1-20 ; *Luc* 8,26-39) le laisse entendre. Il faut, avant d'y aller voir, rappeler que, selon une tradition bien établie dans le judaïsme et le christianisme primitif, le cœur était considéré comme le siège de ce que nous appelons les facultés mentales : l'homme y forme ses pensées et ses décisions ; son comportement y trouve son principe, et ses actions, leur départ.

Possédé d'un esprit impur, le démoniaque habitait dans les tombeaux creusés dans la montagne, c'est-à-dire en des lieux impurs entre tous, bien faits pour abriter l'homme rendu impur par le démon qui l'habite. Son comportement était si agité qu'aucune chaîne ne pouvait le tenir : courant nu la montagne déserte, il poussait des cris et se déchirait la peau avec des pierres. Toutes indications qui suffisent à montrer qu'il n'avait plus sa raison : un dément. Après que Jésus a chassé son démon, expédié dans un troupeau de porcs qui à leur tour furent pris de folie, on voit l'homme « assis, vêtu et dans son bon sens » recouvré : il a retrouvé sa raison. On peut en conclure que le siège de celle-ci, c'est-à-dire le cœur très vraisemblablement, a été « purifié » par l'exorciste, lorsqu'il en a expulsé l'esprit impur qui y avait introduit le trouble, principe du comportement insensé. Ce récit permet donc de penser que pour Marc et Luc (Matthieu ne donne pas, dans sa version des faits, les indications qui nous intéressent ici), certains, sinon tous les esprits impurs s'introduisaient dans le cœur des possédés, à l'exemple de ce que leur maître Satan fit pour l'Ananias du *Livre des Actes.*

Il reste à présent à formuler le second aspect de l'implication que nous tentons d'expliciter. Il nous paraît possible de le faire en ces termes : l'incapacité de souiller l'homme ne peut être affirmée des choses extérieures qui suivent le circuit du cœur, *puisque* l'énoncé marcien, ne limitant pas d'emblée le flux venu de l'extérieur aux seules nourritures qui entrent par la bouche, prend bien soin de restreindre la validité de la première sentence énigmatique (« il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur... », *Marc* 7,15a) aux seules choses extérieures qui, pénétrant à l'intérieur du corps, y suivent le circuit du ventre. On est par là conduit à supposer qu'il existe des choses extérieures à l'homme qui, étant impures, ont pouvoir de le souiller en pénétrant dans son cœur. Ce que l'histoire du démoniaque de Gérasa, habitant fou des tombeaux impurs, suffit sans doute à vérifier une fois encore.

Ainsi, à partir de la réserve formulée par Marc à propos du cœur et de son absence chez Matthieu, qui y supplée par la mention de la bouche, il nous paraît possible à titre d'hypothèse de redéployer la partie restée implicite du dispositif spatial.

APPENDICE II

On pourrait, par exemple, suivre la destinée de cette parabole et de son explication dans l'histoire de l'exégèse patristique. Ou encore, chercher à repérer le rôle que ces énoncés ont pu jouer de différentes manières dans les transformations diverses que les premières communautés chrétiennes firent subir à la problématique juive du pur et de l'impur, au rythme de l'évolution de leurs rapports avec le judaïsme, au cours des premiers siècles de notre ère. Il faut sans doute penser aussi, et d'une manière plus rapprochée et urgente, à comparer *Marc* 7 et *Matthieu* 15

avec la version lucanienne de l'épisode des mains sales (*Luc* 11,37-44) qui, par l'intermédiaire d'un réseau de transformations, doit être mis en relation avec la tradition rapportée par les deux autres synoptiques.

En relation directe avec l'enquête sur l'espace et ses représentations, il faut aussi songer à analyser et comparer entre eux divers énoncés qui, dans l'évangile de *Marc* d'abord, dans les autres évangiles ensuite, reposent et travaillent sur tout ou partie d'une représentation du corps, de ses entours et de ses pratiques. Afin de savoir, par exemple, si la représentation du corps qui nous a paru fonder le dispositif monté pour situer l'origine de l'impureté de l'homme, est ou non une fondation stable du discours évangélique sur l'homme, ou bien si divers modèles du corps et de ses pratiques coexistaient et se concurrençaient au sein de la tradition chrétienne primitive.

Bien d'autres voies de recherche s'ouvrent encore, qui pourraient ici être évoquées. Celle, par exemple, que nous explorerons ailleurs, et qui conduit de *Marc* 7 au très étonnant énoncé de la polémique anti-elchasaïte, relative à la coutume de « baptiser » les aliments dans la communauté judéo-chrétienne dont Mani devait se séparer après y avoir été élevé ; cet énoncé vient de nous être restitué par la compilation manichéenne intitulée « Sur la naissance de son corps » qui est conservée dans le *Codex Manichéen de Cologne*. En attendant d'y revenir en un autre lieu, on citera ici un court extrait de ce texte : il formule de façon très claire et directe ce que nous avons appelé plus haut la « preuve par l'excrément » :

« Que l'on prenne un aliment baptisé et purifié, et qu'ensuite on en prenne un qui ne l'est point, c'est l'évidence que pour la beauté et la force du corps l'effet est le même. Pareillement, la déjection et le résidu de deux sortes d'aliments ne peuvent en rien être perçus différents l'un de l'autre. En conséquence, toute nourriture baptisée, que le corps évacue et expulse, ne se distingue pas de cette autre nourriture non baptisée. » (Codex Manichéen de Cologne, 82 ; traduction de M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris, 1981, p. 16).

NOTES

1 P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, (Commentaire du Nouveau Testament I) 2e éd., Neuchâtel, 1970, p. 228-230 ; et G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956, p. 90.

2 Tout ceci a bien été explicité par M. DOUGLAS, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, 1971, dans le chapitre intitulé « Les abominations du Lévitique », p.61-76.

3 Cf. par exemple *Marc* 3,34 ; 4,10-13, 33-34.

4 Cf. *Marc* 4, 10-12 ; *Matthieu* 13,10-11 ; *Luc* 8, 9-10.

5 Cf. *Marc* 7,4.

6 Voir ci-dessus, p. 50-51, l'Appendice I sur « la réserve du cœur ».

7 Dans l'acception sémiotique du terme, cf. I. DARRAULT (éd), « Modalités : logique, linguistique, sémiotique », *Langages*, 43, Paris, 1976.

8 Pour sa part et depuis des siècles déjà, notre mentalité est dévouée à l'exploration de la modalité du *vouloir*, devenue l'apanage du sujet humain ; voir J. P. VERNANT, « Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque », in J. P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 43-74.

9 « Catégorie » qui illustre un autre type de modalité que celles du « faire » sur lesquelles les travaux de A. J. GREIMAS ont orienté la recherche durant ces quinze dernières années.

10 M. DOUGLAS, *De la souillure*, p. 74-75.

11 Voir ci-dessus, p. 52, n.1.

12 Voir ci-dessus, p. 51-52, l'Appendice II.

13 Sur un tel champ « crisique » et la nécessité d'en faire l'histoire, voir mon compte-rendu de conférence dans l'*Annuaire de l'E.P.H.E. (Section des Sciences Religieuses)*, t. 89, 1980-1981, Paris, 1981, p. 434-439.

14 Voir l'édition de S.P. BROCK dans la série *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*, vol. II *: Testamentum Iobi. Apocalypsis Baruchi Graece* ed. S.P. BROCK et J.C. PICARD,

Leiden, 1967, p. 1-59. traduction française de M. PHILONENKO, « Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes », *Semitica*, XVIII, Paris, 1968.

15 Voir P. GEOLTRAIN, « Le traité de la Vie contemplative de Philon d'Alexandrie », *Semitica*, XI, Paris, 1961. Le premier à signaler l'origine vraisemblablement thérapeute du *Testament de Job* a été K. KOHLER, « The Testament of Job, an Essene Midrash on the Book of Job », *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, Berlin, 1897, p. 264-338. Cette thèse a aussi été récemment défendue par M. PHILONENKO, « Le Testament de Job» , p. 21-23.

16 Job sur son fumier, soupçonné d'avoir failli de quelque manière aux volontés de son Dieu, rappelle en effet le dévot de la Déesse Syrienne dont PLUTARQUE rapportait ceci : « En chaque malheur ou embarras qui lui arrive, il voit un châtiment de la divinité, à cause de ses fautes. Il n'a alors d'autre souci que d'expier et faire pénitence en se déclarant coupable et en reconnaissant avoir mérité son malheur. Il demeure assis sur le bord de la route, vêtu d'un sac et de haillons sales, souvent aussi se roule-t-il dans la boue et confesse-t-il ses propres fautes et péchés, par exemple d'« *avoir mangé telle nourriture* ou *bu telle boisson*, ou d'être passé à tel endroit défendu par la divinité », *De Superstitione*, 7, cité par R. PETTAZZONI, « La confession des péchés aux époques pré-chrétiennes », *Mélanges Syriens offerts à René Dussaud*, I, Paris 1939, p. 197. MÉNANDRE, lui, rapporte que « lorsque les Syriens mangeaient par incontinence du poisson, leurs pieds enflaient de même leur ventre. Alors ils prenaient un sac, s'asseyaient au bord de la route *sur des ordures* et tâchaient d'apaiser la Déesse par des actes de grande humiliation », *apud* PORPHYRE, *De abstinentia*, 4,15, cité par R. PETTAZZONI.

17 L'auteur du *Testament de Job* s'étend avec délectation sur la description des richesses et de la généreuse hospitalité de Job, voir ch. 9 à 15, 25 et 32.

18 Voir *Testament de Job* 2-8. L'ancien Accusateur à la cour des fils de Dieu est devenu ici l'ange rebelle au Créateur qui cherche à détourner du seul Dieu l'hommage légitime que doivent lui rendre les créatures afin d'assurer la pérennité de sa toute puissance. Voir dans ma thèse dactylographiée, *Le discours apocalyptique et la crise socio-culturelle du Bas-Judaïsme*, Nanterre, 1982, p. 304-361 ; résumée dans *Annuaire de l'E.P.H.E. (Section des Sciences religieuses)*, t. 91, 1982-1983, p. 537-540.

19 « Alors le Diable, qui connaissait mon cœur, ourdit une machination contre moi. Déguisé en roi des Perses, il se tint dans ma cité, y rassembla tous les gens sans aveu et leur parla sur un ton menaçant : « Voici Jobab qui a perdu tous les biens du pays et n'a rien laissé, qui a fait des distributions aux indigents, aux aveugles et aux boiteux, qui a détruit le temple du Grand Dieu et qui a fait disparaître le sanctuaire des libations. C'est pourquoi... »*Testament de Job* 17,1-4. M. PHILONENKO, auquel nous empruntons cette traduction (*Semitica*, XVIII, p. 34), ne relève pas l'intérêt de ce passage pour situer le contexte idéologico-politique dans lequel le *Testament de Job* a été rédigé : il s'agit manifestement d'une situation égyptienne, probablement typique d'une ambiance nationaliste post-achéménide, qui eut sous le régime ptolémaïque plusieurs occasions de se manifester.

20 *Testament de Job* 38,7-8 : « ... Voici, les médecins de nos trois royaumes sont venus avec nous. Désires-tu être soigné par eux, peut-être trouveras-tu le repos ? » Je répondis en ces mots : « Ma guérison et mon traitement sont auprès du Seigneur qui a aussi créé les médecins. »

21 Est-ce l'indice d'une pratique très concrète de l'interrogatoire thérapeutique comme instrument de la démarche diagnostique suivie par telle médecine de l'âme, pratiquée dans le milieu « thérapeute » de l'auteur ? L'ensemble de la scène ici décrite m'incite à le penser.

22 *Testament de Job* 37,1-6. Est-ce l'indice que les rois de l'époque passaient pour avoir le plus grand besoin de gardes dévoués pour conserver leur situation ? Dans le cadre d'une situation politique fondée sur une institution royale non contestée, l'argument n'aurait probablement guère de sens.

23 *Testament de Job* 38,1 et 51,3. Tel est le nom technique désignant pour l'auteur les mystères célestes qui, à la fin du *Testament*, seront révélés aux filles de Job après que leur cœur aura été « changé et arraché aux choses de ce monde » (50,2 ; cf. 48,2 et 49,1) par le port d'une ceinture venue du ciel. Les « Magnificences du Seigneur » comprennent l'hymnologie des anges (48,3) ; l'« œuvre du Lieu Haut » ou « œuvre des Cieux » (49,2 et 3), qui répond à la mystique cosmologique de *Ma' aseh Shamaïm* évoquée en *I Hénoch* 93,11-12 : « Qui peut

contempler les œuvres du Ciel ? Quel est celui qui peut voir le Ciel et quel est celui qui peut connaître l'œuvre du Ciel ? » (voir N. SED, *La mystique cosmologique juive*, Paris, 1981, p. 49-51) ; enfin la gloire des Chérubins et du Maître des Vertus (50,2).

24 M. PHILONENKO, « Le Testament de Job », p. 48, a repris à son compte l'idée d'un possible parallèle entre le texte du *Testament de Job* et la représentation égyptienne de Nout : il la mentionne dans sa note à la traduction de 38,3. Mais il n'a pas vu la difficulté que nous venons de signaler, ni non plus, apparemment, l'intérêt du couple de questions pour la mise au jour d'une représentation cosmologique peu banale. Il signale il est vrai, mais sans rien en dire, le parallèle avec *Marc* 7,19 et *Matthieu* 15,17.

25 Edition du texte slave, avec introduction et traduction française, de A. VAILLANT, *Le livre des Secrets d'Hénoch* (Textes publiés par l'Institut d'Etudes Slaves, vol. IV), Paris, 1952,p.11sq.

26 *II Hénoch* 14,1-3 ; voir A. VAILLANT, *Le livre des Secrets*, p. 15.

27 A. VAILLANT, *Le livre des Secrets*, p. 93.

28 Edition du texte grec par J.C. PICARD, in S.P. BROCK et J.C. PICARD, *Testamentum Iobi. Apocalypsis Baruchi Graece*, Leiden, 1967, p. 61-96. Pour la traduction française, voir J.C. PICARD, *Le discours apocalyptique*, p. 69-85.

29 Voir J.C. PICARD, « Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruch », *Semitica*, XX, Paris, 1970, p. 96, n.1.

30 Les réserves de manne se tranformaient immédiatement en pourriture, cf. *Exode* 16,20.

31 Voir *III Baruch* 4 ; 9 ; 13, et mon étude « Adam Nu et la Vigne fatale » dans *Le discours apocalyptique*, p. 164-201.

32 Voir *III Baruch* 9.

33 A l'exemple des filles de Job qui le furent par le port des ceintures célestes à elles données par leur père Job, voir *Testament de Job* 46-52.

34 *Testament de Job* 43, 5-17 ; *III Baruch* 4, 3-5 et 5,2-3. La Fosse de Perdition est le nom du même lieu de destruction dans les écrits esséniens de la même époque.

35 *Testament de Job* 2-4.

III

UN PÈLERINAGE BIBLE EN MAIN : L'ITINÉRAIRE D'ÉGÉRIE (381-384)

« Les sites nous étaient montrés d'après les Ecritures » (ÉGÉRIE 1,1)

La mode des pèlerinages en Terre Sainte apparaît à la fin de l'ère des persécutions contre le christianisme, après l'arrivée au pouvoir de Constantin. Cette mode qui démarre au quatrième siècle connaît un regain d'intérêt à l'époque des croisades. Elle a donné naissance à de nombreux récits de voyage et à des descriptions pittoresques des Lieux Saints. Le témoignage le plus ancien que l'on possède date de 333 : c'est le Pèlerin anonyme de Bordeaux. L'*Itinéraire* d'Egérie [1] date de la fin du quatrième siècle (381-384). Le *Bréviaire de Jérusalem*, un anonyme du début du sixième siècle précède de peu le *De situ terrae sanctae* de l'archidiacre Théodose (vers 530). L'*Itinéraire* du Pseudo-Antonin de Plaisance est d'ordinaire situé après le milieu du sixième siècle (vers 570). Le récit de voyage d'Arculfe à Adamnan, *De locis sanctis*, naît un bon siècle plus tard (vers 680). Le Pseudo-Eucher, *De situ Hierosolimae*, n'a pas encore reçu de datation précise. En revanche, l'opuscule de Bède le Vénérable *De locis sanctis* est daté de 702-703 ; celui de Pierre Diacre, avec le même titre et presque le même contenu, a été dédicacé en 1137. Tous ces textes de l'Eglise ancienne, parfois fragmentaires et provenant d'époques différentes se trouvent rassemblés dans un volume du *Corpus Christianorum*, à côté de textes géographiques et d'itinéraires de pèlerinage à Rome [2]. Ces écrits constituent une mine précieuse de renseignements sur l'histoire des pèlerinages et l'archéologie des Lieux Saints.

Ces textes décrivent un espace donné selon un parcours de Lieux Saints en Lieux Saints, tout en relatant les hauts faits de l'Ancien et du Nouveau Testaments. A chaque lieu correspond un ou plusieurs textes bibliques. « Les sites nous étaient montrés d'après les Ecritures » indique Egérie au début de la partie conservée de son *Itinéraire* (1,1). Les Ecritures fondent les étapes du pèlerinage ; dans certains cas même elles organisent le parcours d'étape en étape, comme pour le voyage du peuple d'Israël au Sinaï, ou pour la Semaine Sainte à Jérusalem. En même temps le trajet du pèlerinage donne à lire une suite d'extraits bibliques dont l'ordonnancement s'explique plus par le contexte

historique et théologique du pèlerinage que par le contexte littéraire des textes bibliques eux-mêmes. Ainsi l'itinéraire du pèlerinage construit sa propre lecture des textes bibliques.

Nous cernerons cette double relation du texte de l'Ecriture à l'organisation de l'espace à partir de l'exemple le plus célèbre des récits de pèlerinage dans l'Antiquité chrétienne, l'*Itinéraire* d'Egérie, en étudiant plus particulièrement la partie du début consacrée au voyage dans le Sinaï (chap. 1-5). Lu et relu, parfois pillé, le texte d'Egérie constitue une illustration privilégiée de la pratique sociale des pèlerinages. On dispose aujourd'hui d'un résumé de cet itinéraire, rédigé à la fin du septième siècle par un moine espagnol nommé Valerius à la gloire de la « Bienheureuse Egérie ». En écrivant sa lettre[3], Valerius pense à la formation spirituelle d'une communauté de moines du Bierzo ; il réécrit le voyage d'Egérie. Nous commencerons par situer les pèlerinages au quatrième siècle, puis nous présenterons le texte et le contenu de l'*Itinéraire* d'Egérie ; nous préciserons ensuite le fonctionnement de la référence à l'Ecriture dans le passage du voyage au Sinaï, chez Egérie et chez Valerius, afin de cerner le double écart existant entre Egérie et les textes bibliques d'une part, entre Valerius et Egérie de l'autre.

LES PÈLERINAGES AU QUATRIÈME SIÈCLE

Il faut attendre le quatrième siècle pour voir se développer la pratique des pèlerinages en Terre Sainte [4]. Ceci s'explique de plusieurs manières. Les premières générations chrétiennes n'ont pas été portées à valoriser les Lieux Saints et les temps liturgiques du judaïsme, soit par réaction contre le judaïsme, soit par réaction contre les tendances judaïsantes au sein du christianisme.

De plus, la situation sociale et légale du christianisme naissant ne permettait pas de marquer d'une manière officielle la prise de possession des Lieux Saints par des constructions de sanctuaires. Le climat de persécution dans lequel a vécu le christianisme n'encourageait pas non plus les déplacements en groupe, toujours suspects aux yeux des autorités civiles.

Enfin, la situation politico-militaire avec des invasions aux frontières de l'Empire, surtout au milieu du troisième siècle pendant l'anarchie militaire (de Maximin, 235, à Dioclétien, 284), rendait les voies de communication dangereuses. L'arrivée au pouvoir de Dioclétien, puis la montée progressive de Constantin à la tête de l'Empire, permit une restauration de l'administration, de l'armée, et tout naturellement des voies de communication. Après l'édit de tolérance de Galère (311) et l'entrevue de Constantin et de Licinius à Milan (313) qui marquèrent la reconnaissance officielle du christianisme, il fallut encore attendre quelques années pour voir la fin des séquelles des persécutions en Orient. C'est donc quelques années avant la victoire définitive de Constantin sur son dernier rival (324) et peu avant le premier Concile œcuménique de Nicée (325) que les voyages en Palestine pourront s'effectuer dans des conditions paisibles.

Par ailleurs, un autre facteur allait encourager le développement des voyages de l'Occident vers l'Orient. Après le Concile de Nicée, Constantin décide de transférer sa capitale politique à Byzance. Ce qui n'était qu'un village deviendra grâce à Constantin le centre de gravité de tout l'Empire romain pour une dizaine

de siècles. Ce transfert de capitale manifestait la déchéance et la capitulation de l'Empire romain d'Occident face à la poussée des Barbares. Quelques années après le voyage d'Egérie, en 410, Rome tombait sous les coups d'Alaric ; en 476 Odoacre mettait fin à l'Empire d'Occident en devenant « patrice » de l'Empereur d'Orient Zénon. Ce déplacement du centre de gravité politique de l'Empire sous Constantin allait aussi attirer les regards des milieux impériaux et de leurs commerçants vers les célèbres métropoles de l'Orient (Alexandrie, Antioche, Jérusalem), ainsi que vers les régions au-delà de la mer Noire ou de l'Arabie.

En même temps la paix constantinienne devint l'occasion de lancer une politique de constructions d'édifices religieux, particulièrement en Palestine. Quelques années à peine après les persécutions les chrétiens rénovent leurs édifices religieux. Eusèbe de Césarée rapporte dans son *Histoire Ecclésiastique* le discours qu'il prononça vers 318 devant les autorités politiques et religieuses assemblées pour l'inauguration de la basilique de Tyr (X,4,1-72). C'est un panégyrique des vertus de l'autorité impériale qui a permis l'accomplissement des paroles des Psaumes et des Prophètes en vue de l'établissement du sanctuaire de Dieu. Dans ce texte, Eusèbe décrit le christianisme en véritable bénéficiaire des passages de l'Ancien Testament, comme si les chrétiens entraient pour la première fois en Terre Promise, dans une Palestine libérée de l'oppression des persécuteurs. Après avoir mentionné la restauration des églises et des largesses impériales, Eusèbe ajoute :

> « En outre, nous fut procuré le spectacle désiré et souhaité par nous tous : fêtes de dédicaces dans chaque ville, consécrations d'églises récemment construites, assemblées d'évêques réunis à cette fin, concours de fidèles venus de loin et de partout, sentiments d'amitié des peuples pour les peuples, union des membres du corps du Christ en une seule harmonie d'hommes assemblés » (*Histoire Ecclésiastique* X,3,1 éd. Bardy).

Parallèlement à la construction de Constantinople, l'impulsion véritable de cette politique de construction d'édifices religieux fut donnée par le voyage à Jérusalem de la mère de Constantin, Hélène, en 326. En quelques années on « invente » au sens technique la croix du Christ au Golgotha, où l'on construit une église magnifique. A Bethléem une église est érigée « au-dessus de la grotte où est né le Sauveur », selon le témoignage du Pèlerin de Bordeaux (333). Plusieurs dizaines d'années plus tard, Egérie décrit ainsi la beauté de ces édifices somptueux :

> « ... la splendeur de l'église, ou de l'Anastasis, ou de la Croix, ou de celle qui est à Bethléem, il est vain de la décrire. On n'y voit rien d'autre que l'or, des pierreries, de la soie : vous voyez des voiles, ils sont de soie brochée d'or ; vous voyez des tentures, elles sont de même de soie brochée d'or. Les objets de culte de toute espèce que l'on sort ce jour-là sont d'or incrusté de pierreries. Quant au nombre et au poids des cierges, des candélabres, des lampes, des divers objets de culte, comment les estimer ou les décrire ? Et que dire de la splendeur des édifices eux-mêmes, que Constantin qui était représenté par sa mère, en utilisant toutes les ressources de son empire, a gratifiés d'or, de mosaïques, de marbre précieux, tant l'église majeure que l'Anastasis, la Croix, et les autres lieux saints de Jérusalem » (25,8).

L'histoire des pèlerinages confirme que cette politique de construction de prestige allait attirer de nombreux voyageurs en Palestine. Sur le plan politique, ces constructions devaient montrer aux yeux de tous la victoire de Constantin sur ses adversaires, et la victoire du christianisme sur les autres religions. L'église de la capitale Nicomédie fut construite en mémoire de la victoire de Constantin sur son rival Licinius, selon Eusèbe (*Vita Constantini* V, 30). Les églises de Bethléem et du Mont des Oliviers servaient « à immortaliser la mémoire de la mère (de Constantin) Hélène » (*Vita Constantini* III,41). Eusèbe ira même jusqu'à placer la tombe de Constantin parmi celles des apôtres, à Constantinople (Vita Constantini III,58), à la différence de l'historien Philostorge qui la situe « à côté de l'église des Apôtres », (*Fragment* 2, *Patrologie grecque* 65, 480-481).

Avec Constantin une ère nouvelle s'ouvre pour la Palestine. Même si l'on trouve des traces de pratiques de pèlerinages antérieures à Constantin [5], sa politique architecturale et religieuse contribue à transformer progressivement la Palestine en véritable Lieu Saint, en Terre Sainte, un lieu où l'on vient méditer sur les vestiges du peuple d'Israël et de la vie de Jésus. En établissant Constantinople comme capitale politique, Constantin aurait voulu faire de Jérusalem sa capitale religieuse. Sans réussir à mener à bien ce dernier projet, il inaugure ainsi la mode des voyages de l'Occident vers l'Orient.

Près d'un demi-siècle s'écoule entre le Pèlerin de Bordeaux, contemporain de la politique de construction constantinienne, et le voyage d'Egérie (381-384). De nombreux témoignages attestent que les voyages en Terre Sainte se multiplient. La dédicace du Saint-Sépulcre en 335 donne lieu à des cérémonies impériales fastueuses. Parmi les pèlerins célèbres du quatrième siècle, on note Sainte Mélanie (371 sq.) avec Rufin d'Aquilée (373), et Saint Jérôme accompagné de Sainte Paule (385). C'est à Jérôme d'ailleurs que l'on doit la traduction, et parfois la réécriture, de l'*Onomasticon* d'Eusèbe de Césarée, véritable catalogue des Lieux Saints bibliques.

Au temps d'Egérie, on assiste à un renforcement de la politique constantinienne. Sous l'empereur Théodose (379-395) le christianisme devient religion d'état. On continue la construction d'églises, mais surtout le culte des reliques, effet et cause de la mode des pèlerinages, devient florissant. Il n'est peut-être pas inutile de relever que le voyage d'Egérie coïncide avec le moment où les évêques de tout l'Empire se rendent à Constantinople, sur convocation de l'Empereur, en vue du deuxième grand concile œcuménique (381). Ce concile marque la victoire de l'orthodoxie nicéenne, incarnée par Théodose, contre les tendances arianisantes encore puissantes en Orient, après le Concile de Nicée (325). Venant du Nord-Ouest de l'Espagne, comme l'empereur Théodose, Egérie arrive à Constantinople et en repart trois ans plus tard. Etant donné ce que dit Egérie de son style de vie et de ses moyens financiers, il est difficile de croire qu'elle ait passé par la capitale sans rencontrer ses compatriotes, proches de Théodose, installés à la cour impériale depuis l'arrivée de l'empereur le 24 novembre 380 (cf. Socrate, *Histoire Ecclésiastique* V,5). Peut-être même a-t-elle rencontré dans l'entourage de la cour l'impératrice Aelia Flacilla ou sa nièce Serena, toutes deux célèbres pour leur piété [6].

Du point de vue de la politique ecclésiastique et de la vie théologique du moment, remarquons enfin, pour achever ce tour d'horizon sur le contexte de l'*Itinéraire* d'Egérie, qu'Egérie opte pour l'orthodoxie théodosienne. Elle loue

par le titre de « confesseur » l'orthodoxie de trois évêques de Mésopotamie, Abraham évêque de Bathna (19,1), Eulogios évêque d'Edesse (19,5) et Protogène, évêque de Harran (20,2). Ces trois évêques sont connus pour avoir subi des brimades sous l'empereur Valens qui avait favorisé le parti des Ariens [7]. Même si la vie du Concile de Constantinople n'a pas d'effet sur le pèlerinage d'Egérie, cette simple mention du titre de « confesseur » indique qu'Egérie n'est pas insensible à l'actualité théologique et politique du moment.

L'*ITINÉRAIRE* D'ÉGÉRIE

C'est à G.F. Gamurrini que l'on doit la découverte en 1884 du texte de l'*Itinéraire*, dans une bibliothèque d'Arezzo. Mutilé au début et à la fin, ce manuscrit provient sans doute du Mont-Cassin, où Pierre Diacre fut bibliothécaire au douzième siècle. Même s'il n'existe qu'un manuscrit unique et quelques citations fragmentaires, ce texte a été édité de nombreuses fois depuis sa découverte. Grâce à la lettre de Valerius, ce manuscrit est attribué à Egérie – autrefois on disait Ethérie [8] – depuis 1903 [9], et cette identification est communément admise.

On situe parfois le lieu d'origine d'Egérie en Gaule méridionale (Aquitaine ou Narbonnaise) ; il faut plutôt pencher pour la Galice au Nord de l'Espagne [10]. Sa condition sociale est aisée. Elle est accompagnée par des fonctionnaires impériaux, ou des membres de la garnison romaine quand les voies de communication sont dangereuses (7,2 ; 9,3). Elle est reçue par des moines, des prêtres et même des évêques (3,4 ; 8,4 ; 11,1 ; 19, 1 sq. ; 20,2 ; 23,1). Elle vit trois ans à Jérusalem (17,1) où elle visite des Lieux Saints, et rayonne de là vers la Judée, la Samarie, mais aussi vers l'Egypte, le Sinaï, la Mésopotamie et l'Asie Mineure.

L'intérêt certain que manifeste Egérie pour le monachisme et la liturgie a poussé quelques commentateurs à faire d'elle une moniale, à la suite de Valerius, *beatissima sanctimonialis*. Il est vrai qu'en Egypte et au Sinaï elle rencontre des anachorètes, et visite des monastères. A Séleucie elle reçoit une amie, Marthana, qui dirige des monastères (23,2-3). Elle adresse régulièrement son texte à des « sœurs ». Malgré tout cela, il faut sans doute voir en Egérie une dame pieuse, de haut rang, comme il en existait à la fin du quatrième siècle ou au début du cinquième [11].

Le manuscrit d'Arezzo commence vraisemblablement au milieu du texte original, avec un voyage au Sinaï qui se termine sur le chemin du retour à Jérusalem (chap. 1-9). Puis viennent des excursions au Mont Nébo, au-delà du Jourdain (10-12), et dans la patrie de Job (13-16). Avant de retourner vers Constantinople (et peut être vers l'Occident), Egérie rejoint la Mésopotamie pour voir le martyrium de l'apôtre Thomas à Edesse, le palais du roi Abgar, et le pays d'Abraham (17-21). Le retour à Constantinople s'effectue par une étape en Séleucie et d'autres provinces d'Asie Mineure (22-23). A partir du chapitre 24, jusqu'à la fin du texte conservé (chap. 49), Egérie va décrire la liturgie de Jérusalem : d'abord la liturgie quotidienne, puis celle du dimanche, enfin celle des grandes fêtes de l'année liturgique, Epiphanie, Carême, Pâques, Pencôte, Fête de la Dédicace. Egérie rapporte avec une minutie particulière la liturgie élaborée de la Semaine Sainte, « la Grande Semaine » (29-41).

Comme une bonne partie de l'original est manquante, on peut reconstruire une partie du voyage aller de Constantinople à Jérusalem, grâce aux références qu'Egérie donne elle-même tout au long de sa narration. De même il est possible de reconstituer la partie manquante du voyage au Sinaï, du site de Clysma, là où l'on situe le passage de la mer Rouge, jusqu'à la montagne du Sinaï [12]. A la fin du texte, on peut imaginer que la description des fêtes liturgiques se terminait par l'évocation des fêtes des martyrs (cf. 27,5). Comme la partie liturgique du récit fait apparaître de nombreux renseignements sur l'architecture des Lieux Saints de Jérusalem, on est en droit de penser que le début de l'*Itinéraire* évoquait ces mêmes Lieux Saints.

C'est surtout grâce à la lettre de Valerius et les compilations ultérieures du texte d'Egérie par Bède et Pierre Diacre, que l'on peut restituer le contenu manquant de l'original. Valerius (§1) résume ainsi le début de la narration d'Egérie :

> « Marchant ainsi, peu à peu, sous la conduite du Seigneur, elle parvint aux lieux sacrés et attirants de la nativité, de la passion et de la résurrection du Seigneur, mais aussi auprès des corps des innombrables saints martyrs vénérés dans diverses provinces et villes ».

On reconnaît là qu'Egérie a passé par les Lieux Saints de Bethléem, des environs de Jérusalem, et surtout les Lieux de la passion et de la résurrection : le Mont Sion, le Golgotha et le Mont des Oliviers.

Après Jérusalem et ses environs, Valerius évoque un voyage en Thébaïde « et dans toutes les provinces de l'Egypte » (§1) :

> « De cette façon elle arriva enfin dans les contrées de l'Orient où avec un ardent désir des saints de la Thébaïde, elle visita les glorieux monastères de ces communautés, ainsi que les saints cachots des anachorètes ».

Le voyage en Egypte sert donc à la découverte du monachisme égyptien de la fin du quatrième siècle. Mais Valerius poursuit son résumé : après le voyage d'Egypte, Egérie « rechercha avec une extrême attention toutes les étapes de l'antique pérégrination du peuple d'Israël ». Par delà le motif principal du voyage en Terre Sainte – voir les Lieux de la passion du Christ – le pèlerinage d'Egérie se prolonge par une marche sur les traces du peuple de l'Exode, de sa sortie d'Egypte, par le Sinaï, et jusqu'à son entrée en Canaan. Le Mont Nébo (Egérie, *Itinéraire* 12) d'où Moïse vit le pays de Canaan avant sa mort (cf. *Deutéronome* 32) achève ce parcours. La suite de la lettre de Valerius rapporte le voyage d'Egérie au Sinaï, sur lequel débute le manuscrit d'Arezzo. Comme Valerius mentionne encore plusieurs sommets parcourus par Egérie qui n'apparaissent pas dans le texte conservé de l'*Itinéraire*, on peut encore supposer qu'elle a visité la Galilée et la Samarie avant son voyage au Sinaï.

La référence à l'écriture

Que conclure de la reconstitution des parties manquantes du texte en ce qui concerne la référence à l'Ecriture ? A cause de l'importance de la partie liturgique consacrée à la description de la Semaine Sainte à Jérusalem, on peut affirmer que la référence à la passion et à la résurrection du Christ prime sur toutes les autres. On peut être frappé à ce propos de ce que les références au

ministère public de Jésus s'estompent au profit des références à la nativité et à la passion. Dans sa *Topographie légendaire des évangiles en terre sainte* [13], Maurice Halbwachs remarquait déjà : « Visiblement on a voulu faire de Jérusalem le centre de l'attention chrétienne, parce qu'elle a été le théâtre de la passion. De l'histoire de Jésus on retient surtout sa mort et sa résurrection : il semble que toute sa vie, toute la signification de sa vie se ramasse dans la semaine sainte. Il aurait pu en être autrement ».

Au-delà des références centrales à la passion du Christ, le voyage au Sinaï et sans doute une partie du voyage en Egypte permettent de rappeler la sortie d'Egypte et le voyage du peuple d'Israël, qui culmine avec la rencontre de Moïse avec Dieu sur la montagne du Sinaï. De plus Egérie fait aussi appel aux grandes figures de l'histoire du peuple d'Israël : Abraham, Moïse, Josué, Jacob, Joseph, Elie, et Job, ainsi qu'à des saints du Nouveau Testament (Jean l'Evangéliste 23,10 ; Thomas 17,1) et à des martyrs (Helpidius 20,5 ; Euphémie 23,7 ; Thècle 22,2 ; 23,1 ; cf. aussi les martyria d'Héroonpolis 7,9 ; Batanis 19,1 ; Constantinople 23,9). Grâce au *Traité sur les Lieux Saints* de Pierre Diacre, on peut imaginer qu'Egérie mentionnait encore des prophètes de l'ancienne alliance et des saints de la nouvelle alliance (Habacuc V8 ; Abdias V6 ; Amos L2 ; Elisée V6 ; Michée V8 ; sur le prophète qui attaqua Jéroboam en *I Rois* 11,29 sq. V7 ; Jean-Baptiste V6 ; Jacques le Juste E). On a ainsi l'évocation d'une histoire du salut qui remonte jusqu'à un passé lointain [14] et qui s'achève au temps présent. Au centre : le Christ et Moïse, deux figures qui illuminent les deux volets de l'ancienne et de la nouvelle alliances, illustrées par les prophètes, les saints et les martyrs. Nous reviendrons plus loin sur la fonction de ce jeu de références bibliques. Auparavant nous voudrions examiner à titre d'exemple une partie du texte riche en références bibliques, le voyage au Sinaï.

LE VOYAGE AU SINAÏ

Comme nous l'avons vu, le texte conservé de l'*Itinéraire* s'ouvre sur le voyage au Sinaï, le pèlerinage suivant les traces du peuple d'Israël au désert, du passage de la Mer Rouge à Clysma [15] jusqu'au mont Sinaï en passant par les étapes de Maran, Arandara, le bord de la mer, le désert de Pharan, et les montagnes du Sinaï. Curieusement la partie centrale de ce voyage est décrite par Egérie comme un circuit qui part des Tombeaux de la convoitise aux pieds du Sinaï, (1,1 ; cf. *Nombres* 11,34), pour revenir à ces mêmes tombeaux par un autre chemin, après l'ascension du sommet du Sinaï et la visite de divers Lieux Saints, avant et après le sommet. Dans notre souci de rendre compte du fonctionnement de la référence à l'Ecriture dans le texte d'Egérie, il nous a paru important d'extraire et d'analyser cette séquence. Non seulement elle constitue une portion du texte de l'*Itinéraire* délimitable et délimitée (chap. 1-5), mais surtout elle présente un circuit précis, balisé, un trajet orienté dont on emprunte la voie dans un sens déterminé, en vue d'une expérience particulière : l'ascension du sommet du Sinaï. On pressent d'emblée que les allusions bibliques ne sont pas de simples illustrations pour distraire le pèlerin en voyage, mais qu'elles représentent des éléments fondamentaux servant à construire l'organisation de l'espace parcouru par le pèlerin. La trajectoire du pèlerin passe par des étapes qui sont autant de points stratégiques sur la carte de l'imaginaire biblico-

théologique des organisateurs du pèlerinage. Il n'existe pas de brochure ni de guide de pèlerinage pour l'époque d'Egérie ; ils nous auraient renseignés utilement sur l'interprétation qu'il fallait faire de la route proposée au pèlerin ; Egérie rapporte pourtant par son récit de voyage que son trajet recouvre une organisation précise, dans l'espace et dans le temps, de la route dans les montagnes du Sinaï.

L'organisation de l'espace

> « Chemin faisant, nous sommes arrivés à un endroit où les montagnes entre lesquelles nous avancions s'écartaient et formaient une vallée sans fin, immense, parfaitement plane et très belle ; par-delà la vallée, on voyait la sainte montagne de Dieu, le Sinaï » (1,1).

Dès les premières lignes, le circuit des Tombeaux de la convoitise aux Tombeaux de la convoitise par le Sinaï révèle une opposition fondamentale entre vallée plane, sans fin, et la montagne de Dieu. La suite du texte précise qu'il s'agit de la vallée où séjournèrent les fils d'Israël (*Exode* 19,2) pendant que Moïse était sur la montagne, quarante jours et quarante nuits (*Exode* 24,18). A l'horizontalité de la traversée de la vallée s'oppose la verticalité du Sinaï, illustrée par l'ascension (chap. 3), et ici par l'écartement des montagnes qui permet d'entrevoir la sainte montagne. En suivant le déroulement du récit d'Egérie, on repère différents ensembles :

a. la vallée avant l'ascension ;

b. les lieux intermédiaires entre la vallée et le sommet, soit les pentes et les collines ;

c. l'ascension du sommet ;

b'. la descente par un chemin qui permet de découvrir la grotte d'Elie, l'étape des Soixante-Dix Anciens et le buisson ardent ;

a'. la vallée après l'ascension.

La vallée avant l'ascension

Elle est sans fin, immense, parfaitement plane et très belle (1,1), immense (1,2), tout à fait immense (2,1) immense et parfaitement plane (2,2) elle s'étend au bas des pentes de la montagne de Dieu (2,1), devant nous (2,3) ... ; elle mesure environ seize mille pas de longueur, quatre mille de largeur ; l'endroit d'où l'on voit pour la première fois la sainte montagne – il faut s'y arrêter pour prier (1,2) – est aussi situé à quatre mille pas environ du Sinaï lui-même. Cet endroit est proche des Tombeaux de la convoitise (1,1), eux-mêmes situés à l'une des extrémités de la vallée (5,10). A l'autre extrémité de cette vallée (2,2) on rencontre l'endroit où saint Moïse faisait paître les troupeaux de son beau-père (*Exode* 3,1). Entre les deux extrémités de cette vallée, qu'il faut traverser de bout en bout (2,1), par le milieu (2,4 ; 5,1), pour s'engager dans la montagne, s'étend le lieu où séjournent les fils d'Israël (*Exode* 19,2) pendant que Moïse disparaît au Sinaï. C'est aussi le lieu de fabrication du veau d'or (2,2 ; *Exode*

32,4) qui représente la figure inverse du troupeau du beau-père de Moïse : « une grande pierre s'y trouve plantée à l'endroit même » (2,2).

Les lieux intermédiaires

> « La montagne, vue des alentours, donne l'impression d'être unique ; mais quand on s'y engage, il y en a plusieurs. C'est cependant l'ensemble qu'on appelle la montagne de Dieu » (2,5).

Il faut traverser plusieurs massifs montagneux avant d'aborder la montagne sainte et son sommet. L'approche de la montagne (2,4) permet d'aborder les alentours (2,5), le lieu où l'on s'engage dans la montagne (2,5 ; 3,1 ; 4,5), sans entamer l'ascension véritable. A ce point du voyage l'arrivée à « l'engagement » dans la montagne correspond à la découverte d'ermitages (*monasteria* 3,1) où les moines reçoivent de manière très hospitalière. On trouve là aussi la première des quatre églises mentionnées dans ce parcours, ainsi qu'un prêtre. Ces ermitages servent d'étape dans la nuit du samedi au dimanche avant l'ascension du sommet (3,1).

La montagne du Sinaï et son sommet

> « La montagne, vue des alentours, donne l'impression d'être unique, mais quand on s'y engage, il y en a plusieurs... La principale, au sommet de laquelle se trouve l'endroit où descendit la majesté de Dieu, comme il est écrit, se trouve au milieu d'elles toutes » (2,5).

Pour décrire la montagne sainte, Egérie accumule les superlatifs. C'est la montagne principale au milieu de toutes les montagnes (2,5,6,7 ; 3,5) ; vue des alentours elle semble unique (2,5) ; car elle est la plus haute de toutes (2,6,7) elles qui sont « si hautes que je pense n'en avoir jamais vu de pareilles » (2,6 ; 3,8). C'est l'endroit où descendit la majesté de Dieu (2,5,6,7 ; 3,2) « en ce jour où la montagne était fumante » (3,2).

Quand on fait l'ascension du sommet, les montagnes en contrebas ont l'air de « toutes petites collines » (2,6 ; 3,8) :

> « Ceci encore est vraiment tout à fait étonnant et ne peut arriver, je pense, sans une grâce de Dieu : alors que cette montagne du milieu qu'on appelle proprement le Sinaï,... on ne peut la voir si l'on n'est pas arrivé juste à ses pieds, du moins avant d'en faire l'ascension ; car quand on est descendu, une fois son désir comblé, on la voit même de loin, ce qui est impossible avant d'en faire l'ascension... » (2,7).

On touche ici à ce qui a trait au cœur du voyage du Sinaï. Le Sinaï est invisible avant l'ascension ; seule une grâce de Dieu ou le bon vouloir du Christ notre Dieu (3,2) permet la vision du Sinaï, tout comme l'ouverture des montagnes (1,1) permet d'apercevoir pour la première fois le massif de loin. Après l'ascension, c'est-à-dire après l'expérience de l'ascension, la montagne reste visible (cf. aussi 5,4).

L'ascension elle-même commence aux premières heures de la matinée du dimanche :

« C'est avec une peine extrême que l'on fait l'ascension de ces montagnes, car on ne les gravit pas peu à peu en tournant, en colimaçon comme on dit, mais on monte tout droit, comme le long d'un mur, et il faut descendre tout droit chacune de ces montagnes, jusqu'à ce qu'on arrive juste au pied de celle du milieu, le Sinaï proprement dit » (3,1).

Egérie compare cette montée pénible juste avant le sommet à l'ascension d'un mur « tout droit ». Cette figure s'oppose par excellence à celle de la vallée immense et plane. L'insistance qu'Egérie met à souligner la montée tout droit et non pas en tournant, renforce l'impression du lecteur : il s'agit plus que d'un artifice littéraire ou d'un effet de réel. Egérie vit ici une expérience particulière qui la fait passer d'un côté du mur à l'autre.

« Il me fallait faire à pied une ascension absolument impossible à faire à dos de monture. Je ne sentais pourtant pas ma peine ; et si je ne sentais pas ma peine, c'est que le désir que j'avais, je le voyais se réaliser selon le bon vouloir de Dieu. A la quatrième heure, nous sommes donc arrivés au sommet de la sainte montagne de Dieu... » (3,2).

Sans entrer dans la psychologie de la pèlerine, on peut reconnaître que l'expérience religieuse d'Egérie culmine dans cette partie du voyage. En pèlerin véritable, elle marche à pied et doit vaincre les résistances de son corps par-delà les difficultés du terrain. Au Sinaï Egérie transcende les limites de son propre corps, portée qu'elle est par son désir (cf. aussi 2,3,7 ; 3,7; 4,1,3). Son attente va être récompensée, au sommet il y a une église :

« pas grande, car cet endroit aussi – le sommet de la montagne – n'est pas très grand, mais l'église elle-même est d'une grande beauté (3,3)... Personne cependant n'habite sur le sommet lui-même de cette montagne du milieu ; il n'y a là rien d'autre que l'église seule et la grotte où se tint saint Moïse » (3,5).

La petitesse de l'église contraste avec la majesté du sommet. Dans un tel lieu sacré, seule la solitude donne accès à la rencontre avec Dieu.

« Nous avions achevé de monter jusqu'au sommet et avions atteint la porte de cette église ; voici que vint à notre rencontre, arrivant de son ermitage, le prêtre qui était chargé de cette église, un vieillard bien conservé, moine depuis son jeune âge, et comme ils disent ici *ascitis* (ascète), bref un homme digne d'être en ce lieu. Vinrent aussi à notre rencontre d'autres prêtres, ainsi que tous les moines qui demeuraient là » (3,4).

A l'image du mur très droit succède celle de la porte, lieu de passage, de transformation, de médiation. Sitôt franchies les limites du sanctuaire, Egérie connaît la joie de la rencontre, d'abord avec une sorte de nouveau Moïse « un homme digne d'être en ce lieu », puis avec les prêtres et les moines du voisinage, qui habitent dans les collines en contrebas. Comme à chaque étape de son pèlerinage, Egérie se consacre à la lecture du texte biblique évoqué par le site sacré (3,6) et pratique l'oblation de la communion avec les frères qu'elle a rencontrés. Les célébrations s'achèvent par l'offre d'eulogies à partir de fruits qui poussent dans les vergers et les cultures des ermitages, et par la visite du Lieu Saint, dont la grotte de Moïse (*Exode* 34,1).

Avant de quitter le sommet, Egérie effectue encore un tour d'horizon des montagnes et des régions aperçues du Sinaï, en longeant les murs de l'église du sommet (3,7-8). La répétition du thème des murs pourrait faire croire que

l'église n'est que la pointe suprême d'un immense édifice ecclésiastique, tout en mur, que représente la montagne elle-même. C'est l'occasion pour Egérie de balayer du regard les régions de la terre, comme si elle était simple pèlerine au centre du monde :

« L'Egypte, la Palestine, la Mer Rouge et la Mer Parthénienne qui s'étend près d'Alexandrie, ainsi que les immenses territoires des Sarrasins, nous les voyions là au-dessous de nous, d'une manière qu'on a peine à croire » (3,8).

Comme l'admet Egérie, ces régions ne sont pas accessibles à l'œil du haut du Sinaï [16]. De plus la succession des noms propres ne suit pas l'ordre des régions balayées par le regard, il faut donc interpréter autrement cette liste de régions. La clé de l'énigme se trouve selon nous à partir du seul nom commenté dans cette liste : « la mer Parthénienne » – *mare Parthenicum*, ou mer de la Vierge [17] – « qui s'étend près d'Alexandrie ». Cette redondance s'explique pour des lecteurs ne connaissant pas la partie orientale de la Méditerranée. Cette Mer Parthénienne correspond à la mer qui s'étend au Nord de l'Egypte, désignée ici par Alexandrie, capitale de l'Egypte chrétienne, et de l'Egypte monastique traversée par Egérie. Le dernier terme de la liste, « les territoires immenses des Sarrasins », est une référence à l'histoire contemporaine d'Egérie ; la circulation dans certaines régions d'Arabie n'était pas très sûre aux dires d'Egérie (7,2 et surtout 9,3). A l'inverse dans le contexte du voyage au Sinaï les trois premiers termes de la liste évoquent l'épopée du peuple d'Israël au désert, et surtout la sortie d'Egypte des Palestiniens par la Mer Rouge. On peut donc voir dans ce tour d'horizon géographique une sorte de résumé de l'histoire du salut, déjà signalée plus haut par le jeu des références bibliques chez Egérie. On passe des temps anciens, la sortie d'Egypte, à l'ère chrétienne contemporaine en mettant entre parenthèses l'histoire du judaïsme de l'Exil à la naissance du christianisme. Ce tour traditionnel de l'apologétique chrétienne permet de redire par la géographie ce que les références bibliques indiquaient plus haut : les chrétiens sont les successeurs directs du peuple d'Israël au désert. Le pèlerinage permet de conjoindre en un même lieu ce qui est séparé dans le temps.

La descente

Après cette longue description de l'épreuve principale, la rencontre au Sinaï, on perçoit diverses transformations à l'intérieur du récit. D'une part Egérie retrouve les montagnes intermédiaires. Mais après le sommet du Sinaï, ces montagnes ressemblent « à de toutes petites collines » (2,6 ; 3,8). Alors que l'ascension ne laissait apparaître que « mur » et rocailles, le passage par le sommet fait découvrir les vergers et les cultures des moines :

> « Il y a peu de terre. Aussitôt les saints moines y plantent, selon la diligence dont il font preuve, de petits arbres, et ils font de petits vergers et des cultures, ainsi qu'à côté de leurs ermitages. On croirait qu'ils recueillent quelques fruits de la terre de la montagne elle-même, alors qu'ils les ont obtenus du travail de leurs mains » (3,6).

D'autre part, la descente s'effectue par paliers avec la découverte de plusieurs Lieux Saints : d'abord la montagne « en Choreb », avec la grotte d'Elie (*1 Rois* 19), l'église pour la célébrer et l'autel du prophète (4,1-2). Puis vient le lieu d'Aaron et des Soixante-Dix Anciens (*Exode* 24,9-14) : « A cet

endroit, bien qu'il n'y ait pas de construction, il y a un énorme rocher circulaire, plat sur le dessus, où l'on dit que se sont tenus ces saints ; là en son milieu, il y a comme un autel fait de pierres » (4,4) ; cet autel permet la lecture biblique et la prière habituelle. Enfin, au lieu du buisson ardent (*Exode* 3,5-6) « qui, aujourd'hui encore, est vivace et porte des pousses » (4,6), il se trouve aussi une église, la quatrième et la dernière dans ce parcours des Tombeaux de la convoitise aux Tombeaux de la convoitise ; « devant cette église, il y a un jardin très agréable, ayant en abondance une eau excellente, et c'est dans le jardin qu'il y a ce buisson » (4,7). Le jour s'achève par une prière à l'église, une collation dans le jardin (4,8) après l'évocation de la vie et de la culture autour du buisson encore vivace. Cette étape constitue aussi la fin de la descente (4,7) car on touche ici à l'extrémité de la vallée empruntée au départ (4,7 ; 5,1).

La vallée après l'ascension

La dernière partie du trajet jusqu'aux Tombeaux de la convoitise (5,1-10) illustre abondamment la vallée où séjournèrent les fils d'Israël. Alors que cette vallée était caractérisée au départ comme étant une vallée du veau d'or (2,2), elle fait ici l'objet d'une description minutieuse (5,2-9). « A mesure que nous avons progressé tout au long de cette vallée, dit-elle, les saints n'ont cessé de nous montrer chacun des sites » (5,1). Ils ont commencé par le lieu du buisson (5,2 ; *Exode* 3,4), le lieu où Moïse a délié sa chaussure (5,2 ; *Exode* 3,5), puis le camp des fils d'Israël (5,3 ; *Exode* 19,2) et l'endroit de la fabrication du veau (5,3 ; *Exode* 32,4). En 5,4 ce sont l'endroit où Moïse vit les chœurs de danse (*Exode* 32,19a) et l'énorme rocher où furent brisées les tables de la Loi (*Exode* 32,19b) ; en 5,5 ce sont les habitations des fils d'Israël avec leurs fondations, et l'endroit où Moïse ordonna de courir de porte en porte (*Exode* 32,27). Les guides d'Egérie passent encore par l'endroit où le veau fut brûlé (5,6 ; *Exode* 32,20a), le torrent où Moïse fit boire les eaux aux fils d'Israël (5,6 ; *Exode* 32,20b) et le lieu où les Soixante-Dix reçurent l'esprit de Moïse (5,7 ; *Nombres* 11,25). Ils terminent par le lieu du désir des nourritures (5,7 ; *Nombres* 11,4), le lieu dit « Incendie » (5,7 ; *Nombres* 11,1-3) et le lieu de la manne et des cailles (5,8 ; *Nombres* 11,7-9, 31-33). Cette liste emprunte des références bibliques aux épisodes du désert selon le livre de l'*Exode* puis selon celui des *Nombres*. Après la double mention du buisson (5,2) cette longue description comporte une douzaine de Lieux Saints, analogues aux stations d'un chemin de croix. Egérie conclut alors par une référence à la Pâque : « C'est la vallée où fut célébrée la Pâque, un an après le départ des fils d'Israël de la terre d'Egypte » (5,9 ; cf. *Nombres* 9,1 sq.). Cette mention de la Pâque un an après le départ d'Egypte est encore explicitée par la référence à la confection du tabernacle :

> « En effet les fils d'Israël ont séjourné dans cette vallée un certain temps... ils y sont restés encore le temps que soit fabriqué le tabernacle et tout ce qui fut montré (à Moïse) sur la montagne de Dieu » (*Exode* 40).

Egérie termine sa visite par le lieu où fut fabriqué le tabernacle. Si à l'aller, la vallée s'étend des Tombeaux de la convoitise à l'extrémité où l'on célèbre le buisson ardent, au retour la vallée part du buisson pour finir à la Pâque et à la construction du tabernacle [18]. Nous reviendrons plus loin sur cette découverte du tabernacle ; retenons pour l'instant qu'Egérie mentionne la célébration de la

Pâque. Cette indication signale que l'organisation des lieux traversés par un pèlerinage doit aussi être en relation avec l'organisation du temps, et particulièrement avec l'organisation du temps liturgique.

L'organisation du temps

Toutes les études de l'*Itinéraire* d'Egérie indiquent que la deuxième partie du texte conservé décrit minutieusement la liturgie de Jérusalem. Mais peu de commentateurs soulignent les liens qui existent entre la partie narrative du texte et sa partie liturgique. Il nous paraît possible de montrer en quoi la liturgie de Jérusalem oblige les fidèles à suivre comme en pèlerinage un trajet particulier (ainsi lors de la Grande Semaine, cf. 30 sq.), ou comment il faudrait tenir compte du calendrier liturgique pour l'interprétation de la partie narrative.

A titre d'exemple soulignons qu'Egérie n'a pas effectué son pèlerinage au Sinaï à n'importe quelle période de l'année. Elle parvient à l'étape d'Arabia, la veille de l'Epiphanie, en janvier 384 (9,1). On peut donc remonter le temps et calculer le nombre d'étapes avant l'arrivée à Arabia [19]. On arrive ainsi à un samedi, mentionné en 3,1, à la veille de l'ascension du Sinaï. Les déplacements d'Egérie sont alors connus, jour par jour, du 16 décembre 383 au 6 janvier 384. L'ascension du sommet a lieu le dimanche 17 décembre, peu avant les célébrations de la Nativité du Seigneur, encore liées à cette époque à la fête de l'Epiphanie [20]. Ces renseignements servent à dater le voyage au Sinaï. Mais ils seraient encore plus utiles, si l'on pouvait montrer en quoi Egérie subit l'influence des célébrations liturgiques de cette période de l'année, en particulier dans ses références à l'Ecriture. Etant donné le contexte précis du séjour d'Israël au désert, il faudrait aussi pouvoir préciser si la fête juive de Hanukkah, calquée sur celle de Sukkot [21], a pu influencer la liturgie chrétienne vécue par Egérie [22]. A défaut de renseignements sûrs, nous ne pouvons que suggérer ces hypothèses.

Enfin, dans la description de l'ascension au Sinaï, Egérie n'omet pas d'indiquer une série de précisions pour le dimanche 17 décembre 383 : le départ a lieu aux premières heures du jour (3,1), l'arrivée au sommet à la quatrième heure (3,2). Il reste trois milles à faire à la huitième heure (4,5). L'arrivée au buisson ardent se situe vers la dixième heure (4,7) ; comme c'était le soir et qu'il était trop tard pour l'oblation (4,8), Egérie et ses accompagnateurs ont pris une collation (4,8). Ces indications rappellent l'horaire détaillé des célébrations liturgiques de la Semaine de Pâques dans le reste de l'*Itinéraire*. Vraisemblablement Egérie a vécu son ascension du Sinaï comme s'il s'agissait d'une fête analogue aux célébrations pascales. La foule des prêtres et des moines qui s'assemblent le dimanche matin au sommet contribue au caractère festif de cette journée (3,4 ; cf. aussi 5,10). Peut-être est-ce la trace d'une vénération particulière de Moïse lors des fêtes pascales, analogue à celle du Christ.

LA RÉFÉRENCE À L'ÉCRITURE

Pour la pèlerine cette référence s'inscrit tout naturellement dans le cadre d'une pratique liturgique définie. Egérie décrit les divers éléments de cette

pratique à propos de sa visite près de Livias (10,7 ; cf. aussi 14,1) dans la plaine liée aux événements rapportés en *Deutéronome* 31-34 :

> « ... On a fait là une prière, puis on a lu en ce lieu un passage du *Deutéronome*, non seulement le cantique de Moïse (*Deutéronome* 32) mais aussi les bénédictions qu'il avait dites sur les fils d'Israël (*Deutéronome* 33). Après la lecture, on a fait à nouveau une prière, et nous sommes partis de là en rendant grâces à Dieu. Telle était en effet notre constante habitude : chaque fois que nous arrivions aux endroits que nous avons désiré voir, on y faisait d'abord une prière, puis on disait cette lecture tirée de la Bible, on disait un psaume approprié à la circonstance et on y faisait à nouveau une prière. Cette habitude, selon le bon vouloir de Dieu, nous l'avons toujours observée, chaque fois que nous avons pu arriver aux endroits que nous avions désiré voir » (10,7).

Comme le remarque P. Maraval [23], ces quatre éléments (prière, lecture, psaume, prière) ne se retrouvent pas toujours, tout au long de l'*Itinéraire* d'Egérie. Il peut y avoir une simple prière (1,2 ; 2,4), actions de grâces (16,2 ; 23,9) ; prière et lecture (4,8 ; 19,2 ; 23,5) ; prière, lecture et psaume (11,3 ; 15,4), et aussi célébration eucharistique (3,6 ; 4,3 ; 16,7). Si l'évêque est présent, il ajoute sa bénédiction avant la deuxième prière (19,6) ou après celle-ci (20,3 ; 23,1). La lecture biblique n'est donc pas un élément accidentel du pèlerinage, comme le coup d'œil du touriste sur son guide ; c'est une pratique précise, intégrée à la liturgie du pèlerinage, au temps liturgique de l'année, de la semaine ou de la journée.

De plus, comme nous l'avions déjà remarqué à propos de la visite de la grotte d'Elie (4,3), la lecture biblique est adaptée au lieu (cf. 4,4 ; 14,1 ; 15,4), tout comme le psaume (15,4 ; comparer au chap. 42 la prédication appropriée). En effet « les sites nous étaient montrés d'après les Ecritures » (1,1) ou « comme il est écrit » (2,5 ; 4,2,8 ; 5,2,6). Dans tous les cas Egérie mentionne l'allusion biblique, parfois se réfère au livre biblique (2,5 ; 4,2 ; 5,6) ou le cite (4,2,8 ; 5,2). Quatre fois à propos des sites principaux, elle rapporte l'acte de la lecture biblique : au sommet du Sinaï (3,6), à la grotte d'Elie (4,3), au rocher des Soixante-Dix (4,4) et au buisson ardent (4,8). Lors de la visite des lieux, les guides moines et prêtres « montrent » ce que relate l'Ecriture. La lecture biblique donne alors à voir. Après l'ascension du Sinaï (5,3 sq.), dans la traversée de la vallée, on assiste à une véritable représentation du texte biblique : « Ils se sont mis à nous montrer continuellement les autres sites. Ils nous ont montré l'endroit où... Ils nous ont aussi montré l'endroit où... Il nous ont montré aussi le rocher... ». Dans cette pratique de lecture de l'Ecriture, Egérie identifie scrupuleusement chaque passage scripturaire à chaque lieu. La référence biblique est fondatrice de l'interprétation de l'étape. Toutefois il ne suffit pas de dresser la liste des références et allusions bibliques [24] pour comprendre le fonctionnement de la référence à l'Ecriture.

Pour celui qui a fait l'expérience du Sinaï, ou peut-être même pour un simple lecteur d'Egérie, l'Ecriture peut donner à voir, hors et loin du Lieu Saint : « Il n'était pas possible de retenir tant de choses, mais quand votre Affection lit les saints livres de Moïse, elle peut *voir* de manière plus complète tout ce qui s'est passé là » (5,8). Un peu plus haut, on peut même repérer un renversement du rapport d'autorité entre l'Ecriture et le Lieu Saint. Tout ce qui s'est passé dans un Lieu Saint est écrit dans les textes bibliques comme si la découverte du lieu, lors

d'un pèlerinage, fondait la vérité du texte biblique [25]. Ce qui est écrit est vrai, puisque cela s'est passé dans le lieu que le pèlerin visite. L'accumulation de références bibliques en un même lieu, ou le processus inverse de prolifération d'un même événement en plusieurs lieux voisins ont été étudiés par M. Halbwachs dans sa *Topographie légendaire* [26]. Ces deux phénomènes renforcent l'autorité d'un Lieu Saint. On les retrouve à propos du Sinaï et de la vallée du séjour des fils d'Israël. Dans ces cas, les références bibliques servent aussi à illustrer l'autorité du Lieu Saint, et à mettre sur le même plan les événements qui remontent à la nuit des temps – le séjour au désert – et l'histoire du peuple chrétien à la fin du quatrième siècle. Le recours à l'Ecriture permet ainsi au discours chrétien de faire siennes les grandes figures du judaïsme, comme nous l'avions déjà remarqué ci-dessus à propos de la perception par Egérie de l'histoire du salut . Moïse, Elie, Aaron deviennent « saint Moïse » (2,2 ; 5,6), « saint Elie » (4,2), « saint Aaron » (4,4). Par les pèlerinages, les chrétiens deviennent les héritiers directs du peuple d'Israël au désert : ses grandes figures deviennent pour les chrétiens des modèles de perfection et de sainteté.

Si l'Ecriture fonde la pratique des pèlerinages, si les pèlerinages utilisent abondamment la lecture de l'Ecriture, en retour les pèlerinages transforment l'Ecriture. Dans le cas du voyage au Sinaï, on comprend aisément que les pèlerinages ont repris le parcours géographique mentionné dans les textes bibliques. La route du peuple d'Israël fonde les diverses étapes du pèlerinage. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit aussi que le pèlerinage transforme et recompose le texte biblique. Ainsi les pèlerins marchent sur les traces du peuple d'Israël dans la vallée au pied du Sinaï, alors qu'ils suivent Moïse dans son ascension au Sinaï en vue d'une rencontre avec le sacré au sommet de la montagne. Les étapes de la grotte d'Elie, des Soixante-Dix Anciens et du buisson ardent font découvrir conjointement un Elie à l'ombre de Moïse, Aaron et les Anciens qui accompagnent Moïse pendant le don de la Loi, et un buisson où Dieu parle à Moïse à travers le feu. Le retour par la vallée emprunte plusieurs passages aux livres de l'*Exode* puis des *Nombres*, avant de terminer sur la Pâque (*Nombres* 9,1) et la construction du tabernacle (*Exode* 40). Comment comprendre l'ordre dispersé des textes bibliques et cet assemblement d'extraits du Pentateuque et du livre des *Rois* ?

Pour cela il faut replacer le pèlerinage d'Egérie dans le contexte monastique qu'elle évoque tout au long du parcours du Sinaï. Dès une première lecture de l'*Itinéraire* on peut relever à chaque étape du pèlerinage, l'importance des établissements monastiques dans le Sinaï, ermitages, jardins, grottes. Les compagnons de route d'Egérie et ses guides sont moines, ermites ou prêtres. Moïse sur la montagne est évoqué par le prêtre chargé de l'église du sommet, « veillard bien conservé, moine depuis son jeune âge, et comme ils disent ici, *ascitis* (ascète) » (3,4). Dès lors Elie devient le modèle de l'ermite qui jeûne au désert (*I Rois* 17) et rencontre Dieu (*I Rois* 19). Les Anciens d'Aaron deviennent soixante-dix vieillards analogues aux anachorètes du désert d'Egypte. L'épisode du buisson évoque le jardin de l'ermitage, la source d'eau excellente, la bride de la sandale de Moïse ainsi que la rencontre avec Dieu dans le feu de l'illumination. Les Tombeaux de la convoitise, l'épisode de la manne et des cailles, le lieu dit « Incendie » illustrent la vie quotidienne des athlètes du désert en proie aux diverses tentations. Sans s'en rendre compte Egérie donne une interprétation

monastique des passages bibliques du séjour au désert, telle qu'elle était transmise par les guides de pèlerinages à la fin du quatrième siècle.

En allant plus loin, on peut se demander en outre dans quelle mesure Egérie présente une lecture spirituelle des passages de l'*Exode* et de la traversée d'Israël au désert. L'expérience d'Egérie frôle plusieurs fois le miraculeux : l'écartement des montagnes pour laisser voir le Sinaï (1,1), l'invisibilité de la montagne avant son ascension et sa visibilité grâce à Dieu (2,7), la culture des fruits sur la montagne (3,6), la vue de la terre entière du haut du Sinaï (3,8), et surtout l'ascension elle-même « comme le long d'un mur » (3,1). Ces divers éléments doivent être mis en relation avec la traversée de la vallée, du buisson vers le tabernacle, en passant par la douzaine de stations du peuple au désert. On comprendrait mieux alors pourquoi le trajet du pèlerinage part des Tombeaux de la convoitise pour aboutir à Pâques et au tabernacle, en passant par une ascension.

Cette hypothèse peut paraître gratuite. Elle est pourtant fondée sur l'existence attestée bien avant Egérie d'une lecture spirituelle des récits de l'Exode. Origène rapporte par exemple dans ses *Homélies sur l'Exode* une lecture de l'Ecriture qui tend à valoriser les étapes du peuple d'Israël en route vers la vertu.

> « Celui qui aura compris dignement la sortie d'Egypte des Hébreux, le passage de la mer Rouge et tout ce parcours du désert avec sa série d'étapes et de campements ; celui qui se sera montré capable de recevoir la loi de Dieu écrite non avec de l'encre mais par l'esprit du Dieu vivant ; celui qui aura parcouru par ordre chaque étape, les remplissant chacune en esprit et à chacune croissant en vertu, celui-là pourra atteindre à la contemplation et à l'intelligence du tabernacle » (*Homélies sur l'Exode* IX, éd. Fortier - de Lubac, Sources Chrétiennes 16, 1947, p. 205).

Les étapes au désert constituent des étapes sur la route du croyant : la traversée de la mer correspond au baptême, la sortie d'Egypte à la séparation de la corruption, et ainsi de suite [27].

Dans l'introduction aux *Homélies sur le Cantique des Cantiques* [28] Dom O. Rousseau présente l'interprétation mystique de la traversée au désert telle qu'elle apparaît dans ces homélies d'Origène et dans le reste de son œuvre. L'âme en marche vers ses noces avec le verbe de Dieu doit passer par une série d'étapes marquée par des cantiques. Parvenue au sommet de cette ascension mystique, elle

> « Voit que l'Epoux s'est approché tout près... Et ensuite elle se rend compte de ce qu'il est venu vers elle et vers les autres jeunes filles, et elle dit : " Le voici derrière un mur " (*Cantique* 2,9). Si tu construis un mur, et si tu élèves l'édifice de Dieu, il viendra derrière ton mur... ».

A l'époque d'Egérie, on rencontre le même genre de lecture spirituelle dans le portrait que donne Grégoire de Nysse de la vie de Moïse dans sa XIIe *Homélie sur le Cantique des Cantiques* [29]. Un peu plus tard, Grégoire reprend ce thème dans sa *Vie de Moïse* où il décrit l'ascension de Moïse au Sinaï comme celle d'un irrésistible chemin vers la lumière et la perfection. Arrivé au sommet il pénètre dans le tabernacle de la connaissance indescriptible de Dieu. Or Grégoire s'inspire pour la rédaction de sa *Vie de Moïse* de celle de Philon d'Alexandrie [30]. L'interprétation spirituelle des étapes du désert et de l'ascension au Sinaï existait donc plusieurs siècles avant Egérie, dans les milieux de l'exégèse allégorique. Quand on pense à l'importance que revêtent les interprétations mystiques du tabernacle du Sinaï dans les traditions juives et chrétiennes, dont Cosmas

Indicopleustès se fait l'écho un siècle et demi après Egérie, il n'est pas exclu de penser qu'Egérie ait aussi connu lors de son pèlerinage au Sinaï une telle interprétation du Pentateuque.

LA *LETTRE* DE VALERIUS

Une confirmation indirecte de cette hypothèse peut être cherchée dans un résumé latin du voyage d'Egérie, rédigé par Valerius à la fin du septième siècle. Sans aborder ici l'intérêt de ce document pour la reconstruction de la partie manquante du texte de l'*Itinéraire* , on retiendra la lecture de l'*Itinéraire* que propose Valerius. D'emblée il présente Egérie comme une « bienheureuse moniale » (§1) et un modèle de vertu à imiter :

> « Je vous prie, frères saints et agréables à Dieu, de considérer d'un esprit attentif comment c'est la pratique fréquente d'œuvres diverses qui permet d'obtenir les récompenses du royaume des cieux. Si nous nous attachons aux actes de vertu d'hommes valeureux et saints, notre admiration est d'autant plus attirée par l'efficacité très ferme de la vertu d'une femme fragile, comme Egérie qui surpassa en courage tous les hommes de ce siècle » (éd. Sources Chrétiennes 296, p. 337 sq).

Au temps de Valerius les pèlerinages représentent des œuvres à accomplir pour obtenir des récompenses célestes. Valerius s'adresse à des moines et leur propose un modèle de « femme très fragile », non pas pour les encourager à entreprendre un pèlerinage à la suite d'Egérie, mais pour les exhorter dans leur vie spirituelle. L'*Itinéraire* d'Egérie sert alors de modèle pour la vie vertueuse des moines. La moniale Egérie est une des leurs, d'autant plus qu'elle est originaire d'Espagne.

> « Cette bienheureuse moniale Egérie, brûlée de la flamme du désir de la grâce divine, aidée par la puissance de la majesté du Seigneur, de toutes ses forces et d'un cœur intrépide, entreprit un voyage interminable à travers le monde entier ».

On apprend ainsi qu'Egérie « parvint aux lieux sacrés et attirants de la nativité, de la passion et de la résurrection du Seigneur, mais aussi auprès des corps des innombrables saints martyrs vénérés dans diverses provinces et villes » (p. 339). On reconnaît les lieux de Bethléem, de Jérusalem et de Judée. Puis vient une évocation de plusieurs voyages en différentes « provinces, cités, montagnes et autres déserts ». Egérie rencontre ainsi « les saints de la Thébaïde... les glorieux monastères de ces communautés ainsi que les cachots des anachorètes ». En rappelant le voyage en Egypte qui précède l'ouverture de la partie conservée du texte de l'*Itinéraire* , Valerius souligne le but qu'Egérie avait fixé au voyage : la rencontre du monachisme égyptien liée à la « recherche des étapes de l'antique pérégrination du peuple d'Israël ».

Au paragraphe suivant (§2) Valerius condense le récit du trajet jusqu'au Sinaï en signalant les nombreuses allusions bibliques à la narration de l'*Exode*. C'est alors l'occasion pour lui de tracer un portrait particulier d'Egérie qui souligne le contraste entre le peuple d'Israël et « cette femme avide de Dieu » :

> « A l'endroit où le peuple, marchant sans eau, souffrit la soif durant trois jours, et où, à cause de leurs murmures, le Seigneur par la main de Moïse fit jaillir du rocher une eau d'une qualité inespérée... là, dans le

cœur de cette femme avide de Dieu, commença à couler une source d'eau vive jaillissant jusqu'à la vie éternelle (*Jean* 4,14).

A l'endroit où la multitude affamée reçut, par une libéralité divine, la manne sainte... là, cette femme réconfortée par l'aliment de la parole divine... poursuivait avec intrépidité sa route. Eux, entendant mille et une fois la voix du Seigneur... cette femme, une fois touchée par la parole de l'Evangile, marchait libre...

Eux sans pouvoir attendre quarante jours Moïse... cette femme, au contraire, désirant attendre la venue du Seigneur, lors de la fin du monde qu'elle jugeait proche, auprès de la sainte montagne du Sinaï – d'où nous espérons qu'il viendra sur les nuées du ciel en son temps – , oubliant sa fragilité féminine, vole dans une marche infatigable, soutenue par la main de Dieu, jusqu'à la côte escarpée de la montagne dont le sommet s'élève à la hauteur même des nuages » (p. 341-343).

L'opposition entre le peuple d'Israël souffrant la faim et la soif et Egérie marchant libre, volant jusqu'à la montagne du Sinaï, contraste avec le récit d'Egérie lui-même. Elle sert à tranformer progressivement Egérie en figure de nouveau Moïse au point qu'au sommet du Sinaï le don de la Loi à Moïse se confond avec l'eucharistie d'Egérie :

« ... elle parvint à la cime sacrée de cette montagne rocheuse où la majesté divine elle-même, le Dieu tout-puissant, tandis qu'il mettait entre les mains du bienheureux Moïse la loi sainte, daigna habiter ; et où, toute exultante de félicité, au milieu des cris mille et une fois répétés de ses prières, elle présenta à Dieu des offrandes de salut, et ayant ainsi rendu à sa glorieuse majesté des grâces infinies, elle poursuivit son chemin... » (p. 343).

L'ascension d'Egérie selon Valerius est de fait une ascension vers le ciel. La montagne du Sinaï s'élève à la hauteur des nuages ; de là le Seigneur reviendra sur les nuées du ciel en son temps. Pour Valerius l'ascension d'Egérie représente donc plus que l'ascension d'une montagne. C'est l'ascension de l'âme dans la vie du moine qui doit tendre vers le sommet du Sinaï, c'est-à-dire le ciel et la fin des temps ou le retour du Seigneur. Cette dimension eschatologique du pèlerinage, selon Valerius, correspond à une donnée historique : on allait en Palestine pour rencontrer le Seigneur à la fin des temps. Mais il est difficile d'établir avec certitude qu'Egérie elle-même ait fait l'ascension du Sinaï dans cette même perspective.

La suite du texte de Valerius prolonge l'interprétation spirituelle de l'ascension d'Egérie. Non seulement Valerius retient du reste du voyage d'Egérie l'ascension d'autres montagnes (le Mont Nébo, *Egérie* 12 ; le sommet au-dessus de Pharan ; la montagne de la Transfiguration, avec Moïse et Elie ; le Mont Hermon ; la montagne des Béatitudes ; la montagne d'Elie ; la montagne au-dessus de Jéricho), mais encore il repère par plusieurs périphrases l'ascension des sommets, ou la hauteur des cimes, dont ainsi le nombre augmente par rapport au texte conservé d'Egérie. Autant la description de la vallée au pied du Sinaï soulignait chez Egérie l'immensité plane et sans fin, autant le récit de Valerius accentue la dimension ascensionnelle du pèlerinage d'Egérie. Valerius donne lui-même l'interprétation de ces ascensions spirituelles (§4) :

« Il est donc ouvertement donné à entendre que, tandis qu'elle cherchait à atteindre les hauteurs du royaume des cieux, la participation

avec les vierges saintes au paradis des délices et les récompenses de la grâce, d'un cœur ardent, de toutes ses forces et avec le plus grand désir, se portant jusqu'à la cime de tant de montagnes inaccessibles, et pourtant infatigable, avec le secours du Seigneur elle supporta fort bien, d'un cœur fervent, le dénuement d'une telle altitude » (p. 345).

Ainsi Egérie supporte les souffrances du pèlerinage, car c'était participer à un exercice spirituel lui garantissant une félicité éternelle. Egérie nouveau Moïse passe donc pour Valerius comme un maître en ascèse spirituelle. Le cinquième paragraphe (p. 347) souligne encore l'opposition entre les moines saints et forts auxquels s'adresse Valerius et la fragilité de « cette simple femme ». Celle-ci a suivi « l'exemple d'Abraham et a battu avec courage, comme s'il s'agissait de fer, son corps féminin si fragile, dans l'espoir de la récompense infinie et éternelle ». Egérie revêt ici la figure d'un nouvel Abraham transformé pour l'occasion en champion des rigueurs et des privations de la vie monastique. Valerius conclut d'ailleurs sa lettre (§6, p. 347-349) par une exhortation continue aux travaux des moines, à leurs veilles, à leurs jeûnes et prières incessants, à tous les exercices du service divin, ainsi qu'au rejet des plaisirs défendus et des séductions du monde.

Surtout par ces exercices, Egérie reçoit l'immense privilège d'être la vierge sage opposée aux vierges folles de la parabole évangélique (*Matthieu* 25,1 sq.) auxquelles ressemblent les moines. Egérie viendra « avec les vierges saintes... au devant de son Seigneur, sa lampe allumée avec l'huile de sa claire sainteté lumineuse au milieu des airs, pleine de joie » (§6, p. 349 ; comparer *Luc* 1,28,42). Cette description de la vierge de lumière reprend les traits célestes d'Egérie qui atteint la « hauteur des nuages » et s'assure par le pèlerinage « l'héritage du royaume céleste au milieu du chœur des vierges saintes, en compagnie de la glorieuse, Marie » (§5 p. 347). En un temps où la piété mariale s'est considérablement développée, Valerius transforme l'ascension d'Egérie en véritable assomption. Cela lui permet de jouer sur le nom d'Egérie, parfois orthographié « Ethérie » : rejoignant les régions célestes, elle s'assure ainsi l'héritage du royaume de l'*éther*.

Moïse, Abraham, Marie, voilà trois figures autour desquelles se construit la lecture spirituelle de l'*Itinéraire* dans la lettre de Valerius. Dans les monastères du Bierzo, Valerius exhorte les moines à pratiquer leur propre ascension en prenant exemple sur celle d'Egérie.

La lettre de Valerius montre qu'un pèlerinage peut être conçu comme traversée d'un espace en vue d'une transformation spirituelle. La fragilité apparente d'Egérie sert de modèle dans l'exhortation aux exploits de la vie monastique. Les étapes et les difficultés du voyage illustrent le chemin spirituel du moine à la recherche de son salut. Sans doute est-il plus difficile de prouver que dans l'*Itinéraire* l'ascension d'Egérie doit aussi être lue dans la perpective d'une ascension spirituelle. La dimension ascensionnelle du récit apparaît moins chez Egérie que chez Valerius. Pourtant, nous avons montré à partir du récit de la montée au Sinaï que l'organisation du temps et des lieux de ce pèlerinage était révélatrice de la lecture biblique pratiquée dans les milieux monastiques des environs du Sinaï à la fin du quatrième siècle [31]. Partir en pèlerinage permettait un affrontement avec soi-même et un combat du corps avec les obstacles du site géographique, tels que la vie monastique les encourageait par des pratiques de

piété ascétiques. Qui plus est, passer par les étapes du peuple d'Israël au désert aboutissait aussi à l'expérience d'une rencontre du croyant avec Dieu, partout où le sacré était localisé, délimité, enclos comme dans les églises du Sinaï. On imagine mal aujourd'hui ce qu'était l'expansion du monachisme dans la deuxième moitié du quatrième siècle, et l'importance de ce vaste mouvement contemporain de pèlerinages vers les Lieux Saints, encouragé d'ailleurs par le développement du culte des reliques. Si l'on replace l'*Itinéraire* dans ce contexte d'exercices de piété et de vie monastique, on perçoit l'exemple d'une pratique sociale du christianisme. Commencé sous l'empereur Constantin, développé avec le règne de Théodose, ce mouvement de pèlerinage correspond à une prise de possession des Lieux Saints par l'établissement d'itinéraires sacrés et de constructions ecclésiastiques. Dans le cadre de ces pratiques de piété, la lecture des textes bibliques justifie la visite des Lieux Saints. Il s'agit de marcher sur les traces de Jésus historique ou du peuple d'Israël au désert. En même temps les textes bibliques sont lus à partir du parcours des pèlerinages ; les textes s'enchaînent les uns aux autres, comme dans un guide de pèlerinage, mais sans grand lien avec le contexte littéraire du corpus des écrits canoniques. L'assemblage des passages bibliques construit alors un chemin orienté vers la rencontre avec Dieu au sanctuaire chrétien. Nous avons constaté plusieurs fois que ce type de lecture biblique « récupérait » la perspective de l'histoire juive au profit du christianisme. Les figures de l'Ancien Testament devenaient pour celui-ci des modèles de sainteté, et par là le christianisme monastique s'inscrivait en continuité avec le peuple d'Israël au désert. Cette prise de possession du passé du judaïsme par la récupération des saints de l'Ancien Testament, et l'occupation des Lieux Saints par des constructions ecclésiastiques pouvaient aboutir à des situations de conflits avec le judaïsme [32]. Avec l'inscription d'un chemin de pèlerinage sur la terre du désert et dans le corps des pèlerins, l'*Itinéraire* d'Egérie éclaire le renouveau de la piété qui accompagne l'établissement du dogme chrétien [33]. En cette fin de quatrième siècle, les pèlerinages contribuent à asseoir plus solidement encore les fondements de la mémoire collective du christianisme, devenu depuis peu religion d'état.

Jean-Daniel DUBOIS

NOTES

1 Pour la bibliographie de ce texte (près de 300 titres) cf. M. STAROWIEYSKI, « Bibliographia Egeriana », *Augustinianum*, 19, 1977, p. 297-318. Nous utiliserons dorénavant l'édition française de ce texte *Egérie, Journal de voyage (Itinéraire)*, éd. P. MARAVAL (Sources Chrétiennes 296), Paris, 1982. Cette nouvelle édition remplace celle de H. PETRE (Sources Chrétiennes 21), Paris, 1948 dont la traduction française a aussi paru dans un fascicule de la collection « Foi Vivante » : *Ethérie, Mon pèlerinage en Terre Sainte*, (introduction I. H. DALMAIS), Paris, 1977.

2 *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum, Series Latina, 175-176), Turnhout, 1965 ; ce volume remplace avantageusement la collection plus ancienne, souvent citée dans les études sur les pèlerinages, P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saec. IIII-VIII* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 39), Vienne, 1898. Il existe des traductions anglaises de ces textes et de quelques autres dans l'ouvrage de John WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims*

Before the Crusades, Warminster, 1977 ; on doit au même auteur un commentaire détaillé du récit d'EGÉRIE, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Warminster, 1971 (édition revisée 1981).

3 Le texte et sa traduction se trouvent dans l'édition de P. MARAVAL - M. C. DIAZ Y DIAZ (Sources Chrétiennes 296), p. 321-349.

4 Sur les pèlerinages en général : cf. A. DUPRONT, s.v. « Pèlerinages et lieux sacrés », *Encyclopedia Universalis*, 12, 729-734. Pour l'histoire de l'église ancienne : cf. M. SIMON, « Les Pèlerinages dans l'Antiquité Chrétienne », in *Pèlerinages* (Etudes d'Histoire des Religions, 1), Paris, 1974, p. 95-115 (repris dans M. SIMON, *Scripta Varia*, II, Tübingen, 1981, p. 562-580) ; et P. MARAVAL, « Les pèlerinages en Orient du Ier au VIIe siècle », in *Les Chemins de Dieu, Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, éd. J. CHELINI - H. BRANTHOMME, Paris, 1982, p. 55-78. On pourra compléter par des articles plus anciens de H. LECLERCQ, « Pèlerinages », *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, XIV, 1939, col. 66 sq, et « Itinéraires », *D.A.C.L.*, VII, 1927, col. 184 sq.

5 MÉLITON DE SARDES, cf. EUSEBE, *Histoire Ecclésiastique* IV, 26, 13 ; ORIGENE, *Contre Celse* I,51 ; *Commentaire de Jean* VI, 40 (à propos de *Jean* 1,28) : « ... en allant sur les lieux à la recherche des traces de Jésus, de ses disciples et des prophètes ». Cf. aussi ALEXANDRE DE CAPPADOCE (vers 212 ?), JÉROME, *De viris*, 62; EUSEBE, *Histoire Ecclésiastique* VI, 11, 20, et EPIPHANE, *De ponderibus et mensuris* 14 (Patrologie grecque 43,261A) à propos de l'arrivée d'Hadrien à Jérusalem.

6 E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Oxford, 1982, p. 164-166, va presque jusqu'à faire d'Egérie une proche de Théodose (comme l'avait suggéré déjà Dom FEROTIN, *Revue des Questions Historiques*, 74, 1903, p. 367 sq.

7 Cf. P. MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 29-31.

8 Cf. P. MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 16 (et n. 3) à p. 28.

9 Cf. Dom FÉROTIN, *Revue des Questions Historiques*, 74, 1903, p. 367 sq. Le texte de VALERIUS a été édité pour la première fois en 1910 par Z. GARCIA VILLADA, «La lettre de Valerius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria », *Analecta Bollandiana*, 29,1910, p. 377-399 ; il est maintenant réédité, avec de nouveaux manuscrits, par M. C. DIAZ Y DYAZ, dans l'édition des *Sources Chrétiennes* 296, p.321 sq.

10 *Egérie* 19,5 et *Valerius* 5 : « née aux bords les plus éloignés de l'océan occidental » ; *Egérie* 18,2 « Rhône » et *Valerius* 4 ; PIERRE DIACRE, *De locis*, Y 10, « océan » et « poissons de la Mer italique ».

11 Cf. P. MARAVAL, *Journal de voyage*,p. 27, n. 1 : Pœmenia, Fabiola, Artemia, Paule, les deux Mélanies.

12 Cf. P. MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 56-117, « La partie perdue du voyage ».

13 Paris, 1941 ; 2e éd. augmentée avec une préface de F. DUMONT, Paris, 1971 (Bibliothèque de sociologie contemporaine), p. 151.

14 C'est une manière d'affirmer l'autorité de ces références, cf. M. HALBWACHS, *Topographie légendaire*, p. 144.

15 Comparer COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie Chrétienne*, V,7-8 (éd. W.WOLSKA, Sources Chrétiennes 159, p. 18 sq et p. 20 n. 1).

16 P. MARAVAL, *Journal de Voyage*, p. 137, n.4.

17 P. MARAVAL, *Journal de Voyage*, p. 136, n.2.

18 On remarquera que la description des étapes du peuple d'Israël au désert jusqu'au Sinaï aboutit aussi pour COSMAS INDICOPLEUSTES à l'explication du tabernacle (*Topographie Chrétienne*, V,6 sq., Sources Chrétiennes 159, p. 16 sq.).

19 Cf. P. MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 33 et p. 150, n. 1.

20 Comparer chap. 25-26 et voir MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 150 n. 1 et 250 n. 2. A ce propos, il n'est pas exclu que la référence à Moïse berger (2,2) serve à évoquer le thème du berger d'Israël et a fortiori celui du Christ berger d'Israël (comparer *Luc* 1,79) et l'épisode de la Nativité avec les bergers (*Luc* 2,8 sq.) célébré lors de la fête de l'Epiphanie (cf. par ex. *Le lectionnaire arménien de Jérusalem*, éd. A. RENOUX, Patrologia Orientalis 163, à propos de l'Epiphanie, et Patrologia Orientalis 168, p. 210-211. On remarquera que la troisième lecture porte précisément sur l'épisode de la sortie d'Egypte, et que le psaume et l'antienne portent sur le psaume du berger, *Psaume* 22).

21 Cf. par ex. R. MARTIN-ACHARD, *Essai Biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, 1974, p. 136.

22 Cf. J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, 1981, p. 80 et particulièrement n. 1. A l'examen des cycles de lectures bibliques de la synagogue (cf. les travaux de Ch. PERROT, par ex. « La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère », *La Maison-Dieu* 126, 1976, p. 24-41), il est possible de constater que la lecture tirée des prophètes pour compléter la lecture des passages de l'*Exode* utilisés par Egérie est très appropriée à l'expérience des pèlerinages ; ainsi *Exode* 31,1 sq. et *Esaïe* 43,7-15 (ou 21) ; *Exode* 32,15 sq. et *II Samuel* 22,10-33 ; *Nombres* 11,16 sq. et *Joël* 2,16 sq. ; *Nombres* 11,23 sq. et *Esaïe* 50,2 sq. ; 59,1 sq. ; cf. Ch. PERROT, « La lecture... », p. 35-36. C'est sans doute ce genre de coïncidence entre un passage biblique et un temps liturgique qui explique la digression de Cosmas Indicopleustès sur la conception du Seigneur à propos du passage du peuple d'Israël à Clysma (*Topographie Chrétienne*, V,8-9).

23 P. MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 168 n. 2 ; cf. aussi J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, 1981, p. 54 sq., en particulier p. 64-66.

24 Nous ne pouvons pas entrer ici dans les questions délicates de l'identification du modèle biblique de référence utilisé par Egérie, vraisemblablement un modèle européen de la *Vetus Latina*, cf. P. MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 120 n. 2 et p. 135 n. 2.

25 Cf. la formulation latine de 5,8 : « ... Ac sic ergo singula, quecumque scripta sunt in libris sanctis Moysi facta fuisse in eo loco, id est in ea valle... ostensa sunt nobis », traduite « Ainsi, tout ce qui, selon qu'il est décrit dans les saints livres de Moïse, s'est passé en cet endroit, dans cette vallée... tout cela nous a été montré. » (P.MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 146-147).

26 M. HALBWACHS, *Topographie légendaire*, p. 144 sq.

27 M. HALBWACHS, *Topographie légendaire*, p. 134 sq.

28 Sources Chrétiennes 37 bis, 1966, p. 33 sq.

29 Cf. M. CANEVET et J. DANIELOU, *La Colombe et la ténèbre*, (Textes extraits des *Homélies sur le Cantique des Cantiques* de GRÉGOIRE DE NYSSE), Paris, 1967 ; J. DANIÉLOU, « Moïse exemple et figure chez GRÉGOIRE DE NYSSE » in *Moïse l'homme de l'Alliance*, Tournai, 1955, p. 267-282, en particulier 269 sq., et E. JUNOD, « Moïse exemple de la perfection selon Grégoire de Nysse », in *La figure de Moïse, Ecriture et relectures*, Genève, 1978, p. 81-98, en particulier p. 89 sq.

30 Cf. J. DANIÉLOU, éd. Sources Chrétiennes 1ter, Paris, 1968, § 130 sq. p. 187 sq. sur les stations dans le désert ; § 152 sq. p. 203 sq. sur la montagne et son ascension ; p. 162 sq. p. 211 sq. sur la ténèbre ; § 170 sq. p. 217 sq. sur le tabernacle céleste et inférieur ; en particulier § 152 p. 203 : « Mais voici que, poursuivant l'ascension, le texte conduit notre esprit vers de plus hauts degrés de vertu. Celui que la nourriture a fortifié, qui a montré sa vigueur dans sa lutte avec les adversaires, qui a triomphé de ceux qui s'opposaient à lui, accède alors à la connaissance ineffable de Dieu (théognosie)... » ; § 158 p. 207 : « C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu... ». Comparer PHILON, *De vita Mosis* I,163 sq., la route au désert ; II,66 sq., particulièrement 70, l'initiation au Sinaï, et 72 sq., la construction du Tabernacle ; et *Quaestiones in Exodum* à *Exode* 24,16 sq. et 25 (à propos de la construction du Tabernacle).

31 On trouvera une description du christianisme au Sinaï dans R. DEVREESSE, « Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l'arrivée des Musulmans », *Revue Biblique* 49, 1940, p. 205-223 ; cf. aussi les descriptions topographiques du PSEUDO-ANTONIN DE PLAISANCE 183 sq. ; d'EPIPHANE LE MOINE VII,1 ; du *Memorandum* sur les églises de Jérusalem 50, in J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims*, 1977, respectivement p. 87, 119, 138. Par ailleurs Chr. SAULNIER vient de souligner les divers aspects de la vie monastique dans la pratique des pèlerinages, au Congrès de Varsovie (1978) : « La vie monastique en Terre Sainte auprès des Lieux de Pèlerinages (IVe siècle) », *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, VI Section I, *Les transformations dans la société chrétienne au IVe siècle*, (Bibliothèque de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 67), Bruxelles, 1983, p. 223-248, particulièrement p. 232 sq. et 240 sq.

32 M. HALBWACHS, *Topographie légendaire*, p. 144, 146 ; M. SIMON, « Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Eglise Ancienne », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 34, 1954, p. 98-127.

33 M. HALBWACHS, *Topographie légendaire*, p. 151 et 154 sq.

IV

COSMAS INDICOPLEUSTÈS ET LA FIGURE DE LA TERRE

Cosmas Indicopleustès, dans un passage de sa *Topographie chrétienne* (IV,7), résume les données exposées dans les chapitres précédents sur la figure de la terre. Ce résumé est accompagné d'un dessin que nous reproduisons d'après le manuscrit du Vatican (IXe siècle) [1]. Nous nous proposons d'expliquer ici cette étonnante carte du monde.

La Topographie chrétienne [2] fut écrite vraisemblablement à Alexandrie au milieu du VIe siècle, à une époque où cette ville était devenue le bastion des néoplatoniciens et des aristotéliciens, attirant philosophes et théologiens, étudiants et réfugiés venus de tout l'Orient. Les chrétiens y entreprenaient de concilier science grecque et doctrine chrétienne. Jean le Grammairien, surnommé Philopon, tout à la fois « assistant » à cette école et chrétien fervent [3], menait cette entreprise avec zèle. Il s'agissait pour lui de montrer que le récit biblique était parfaitement conforme aux conceptions philosophiques de Platon, Aristote, Hipparque ou Ptolémée. Son influence a été considérable.

Ainsi Philopon, dans le *De Opificio Mundi* [4], un de ses derniers ouvrages qui se présente comme un commentaire des *Homélies sur l'Hexaéméron* de Basile de Césarée [5], discute de la nature ardente et du mouvement des astres : il soutient, contre Aristote [6], que la diversité des lumières du soleil, de la lune ou des étoiles ne provient pas des frictions dues à leur mouvement, mais qu'elle est causée par les matières qui les constituent et qui – tout comme l'huile, le bitume, le roseau, le papyrus ou le bois, suivant qu'ils sont secs ou mouillés – émettent des lumières différentes [7]. Car, explique-t-il, le Dieu Créateur a créé l'univers *ex nihilo* ; après la création divine, tout l'appareil et le mécanisme de l'univers ne se reproduisent donc que de façon continue et automatique : le Dieu transcendant ne crée rien, dit-il, à partir des choses existantes [8]. Il a créé le monde de façon soudaine et en dehors du temps, alors que la nature nécessite le temps [9]. Par conséquent, selon Philopon, il n'y a aucune différence essentielle entre les choses terrestres et les choses célestes ; il n'y a rien au ciel qu'on ne trouve sur terre [10], Dieu seul étant omnipotent éternel. Cette figure étonnamment « moderne » de l'univers, que reprendront plus tard un Descartes, un Leibniz ou un Newton, a suscité une résistance très vive de la part des païens comme des chrétiens. Celle de Cosmas était particulièrement résolue.

La *Topographie chrétienne* est un livre polémique. L'auteur y réfute d'un bout à l'autre ce courant d'idées mi-chrétien mi-païen. Il s'en prend farouchement à Philopon. Dès le Prologue, Cosmas rejette les théories de la terre

Terre d'au delà de l'Océan où les hommes ont habité avant le déluge

le Paradis situé dans l'Eden

Terre d'au delà de l'Océan

Régions occidentales élevées

Régions nordiques élevées

Mer caspienne

Fleuve Euphrate

Fleuve Tigre

Basses régions orientales

Golfe romaïque

Golfe arabique

Golfe persique

Fleuve Pheison

Basses régions méridionales

Terre d'au delà de l'Océan

les régions extérieures au Paradis

Terre d'au delà de l'Océan

Fleuve Gihon

Terre d'au delà de l'Océan

L'œcoumène de COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie chrétienne*
IV, 7, d'après le Vaticanus gr. 699, fol. 40v° (IX[e] s.)

sphérique, qui ne sont que « folie des faiseurs de fables » (*TC*, Prologue 2). Car pour lui, la terre est plate. Pour réfuter cette « folie » qu'est l'image d'une sphère terrestre entourée d'une sphère céleste, ou d'un monde habité arrondi et même saillant vers le ciel, Cosmas impose un univers plus symbolique que physique. Le tabernacle que Dieu a révélé à Moïse sur le mont Sinaï représentait l'image du monde. Après être descendu de la montagne sacrée, Moïse a construit le tabernacle d'après ce qu'il avait vu ; à leur tour les Israélites l'ont copié, et ainsi de suite jusqu'à maintenant. Par conséquent, l'édifice *est* la copie de l'univers dans sa forme, dans ses dimensions et dans sa structure.

> « Ce n'est pas, assure Cosmas, sur des fictions de notre propre cru, ni sur des fables d'invention récente que nous fondons notre exposé et notre illustration, mais sur la révélation et sur l'ordre de Dieu, démiurge de l'univers, car nous avons médité sur l'image de l'ensemble de l'univers ». (*TC*, Exposition du sujet, 6) .

Puis il en présente la figure. Vu en trois dimensions, le tabernacle biblique est un édifice contenant à l'intérieur le Saint des Saints. Mais chez Cosmas l'image de l'univers est semblable à un coffre à deux étages. Ainsi, Cosmas transforme la figure du tabernacle – extérieur et intérieur – en une image à deux espaces superposés, inférieur et supérieur :

> « C'est le tabernacle construit par Moïse que le Nouveau Testament s'accorde à qualifier de copie de l'univers ; en le partageant au moyen du voile, Moïse a fait d'un seul deux tabernacles, de même que Dieu, dès l'origine, avait partagé au moyen du firmament l'espace unique, allant de la terre au ciel, en deux espaces : dans le tabernacle il y a un tabernacle extérieur et un tabernacle intérieur ; dans l'univers il y a un espace inférieur et un espace supérieur ; l'espace inférieur est ce monde-ci, l'espace supérieur, le monde à venir où le Seigneur Christ selon la chair, ressuscité d'entre les morts, est entré le premier de tous, et où les justes entreront plus tard à leur tour ». (*TC*, Exposition du sujet, 6).

Suivant cette image globale de l'univers, il établit une minutieuse correspondance entre chaque objet du tabernacle et le monde physique : le chandelier figure les luminaires ; la table, la terre ; les pains de proposition, les fruits annuels de la terre ; la cimaise tressée autour de la table, l'océan ; et la corniche qui en fait le tour, la terre d'au-delà de l'océan, où se trouve le paradis (*TC* II,36 et V,34) [11]. En fait ce système symbolique n'est pas de son invention. Les juifs Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe l'avaient déjà explicité ; et les chrétiens Origène, Clément d'Alexandrie, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Sévérien de Gabala et le Pseudo-Chrysostome, entre autres, en avaient hérité [12]. Le texte néotestamentaire que cite Cosmas pour prouver que le tabernacle est la figure de l'univers est extrait de l'*Epître aux Hébreux* 9,1. Wolska traduit prudemment : « La première (Alliance), elle aussi, avait des institutions culturelles, ainsi qu'*un sanctuaire de ce monde-ci (to te hagion kosmikon)* » (*TC* V, 20). Ensuite l'épître décrit les objets du temple. On ne peut donc exclure la lecture sous-entendue par Cosmas dans le sens de *« Temple fait à l'imitation de l'univers »* [13]. Pour lui, la tradition biblique est décisive. L'attaque de Cosmas se dirige surtout contre ceux qui recevaient « à la fois les principes chrétiens et les principes païens » (*TC* I,3), à savoir les maîtres de l'école d'Alexandrie tels Clément ou Origène, ainsi que son contemporain Jean Philopon. Cosmas était-il un Lactance du VIe siècle ? [14]

Une autre critique de Cosmas visant le monde physique de Philopon concernait la notion des anges. Naturellement pour Cosmas, le soleil n'est pas un dieu ; comme les autres luminaires, c'est un serviteur (*TC* VIII,17 sq.).

> « Les luminaires accomplissent leur marche, produisent les nuits et les jours, les saisons et les années, servent de repères aux gens qui naviguent sur les mers ou voyagent dans le désert, et envoient leur lumière sur la terre. Ce n'est pas d'une révolution circulaire du ciel, dirons-nous, qu'ils tiennent leur mouvement, mais bien de quelques puissances douées de raison, sorte d'anges porte-lumières ».(*TC* II,83).

D'après Cosmas, ce sont donc les anges, créés au premier jour de la création (*TC* II,20) [15] et occupant une place intermédiaire entre la terre et le ciel (*TC* IV,2), qui donnent leur mouvement aux luminaires. Philopon rejette cette explication, jugeant qu'une telle idée, adoptée par Théodore de Mopsueste et développée par ses adeptes [16], n'est autorisée par aucun texte de l'Ecriture [17].

> « Que ceux, dit Philopon, qui se portent défenseurs du sentiment de Théodore, nous disent dans quel endroit de l'Ecriture divine ils ont appris que des anges mettent en mouvement la lune, le soleil et chacun des astres, les tirant à eux attelés comme des bêtes de somme, ou les poussant par derrière, comme ceux qui roulent des ballots de marchandises, ou les faisant mouvoir de ces deux manières à la fois, ou enfin les portant sur leurs épaules. En vérité, qu'y a-t-il de plus ridicule que toutes ces suppositions ? Comme si Dieu, qui a créé le soleil, la lune et tous les astres, n'a pas pu leur imprimer le mouvement, ainsi qu'il a donné aux corps pesants et légers une tendance à se précipiter vers la terre, et à tous les êtres vivants une faculté de se mouvoir qu'ils tirent du principe d'activité qui les anime ». [18]

Théodore de Mopsueste étant mort vers 428, quelles sont les sources directes de cet espace en forme de tabernacle et parcouru par les anges ? Cosmas dit lui-même qu'il n'a pas suivi le cycle des études *(egkuklios paideia)*, qu'il ignore tout de la rhétorique (*TC* II,1), mais qu'il a été instruit par l'« Ecriture divine » et l'enseignement oral de Patrikios, « homme de Dieu et maître excellent » (*TC* II,2). Patrikios est identifié avec Mar Aba, catholicos nestorien de l'Eglise de Perse (540-552) [19]. D'origine perse, d'abord mazdéen particulièrement hostile au christianisme, puis converti, il étudia à Nisibe, à Arzoun et à Edesse, ensuite en Syrie, en Palestine et en Egypte. Il serait allé à Alexandrie pour s'informer des théories aristotéliciennes professées à l'école de cette ville. Il y aurait été en relation avec Philopon lui-même, pour tirer profit de son érudition [20]. Mais il semble avoir été plus qu'un élève. Il donna un enseignement : « A Alexandrie, il a interprété les Ecritures saintes en grec (...). Il convertit plusieurs personnes et fit taire les autres » [21]. En Syrie il aurait même voulu convaincre Serge de Reshaïna (mort en 536), prêtre monophysite, médecin et élève de Philopon [22]. D'ailleurs, après Alexandrie, il part à Constantinople, sans doute pour une conférence sur la défense des intérêts religieux à la frontière byzantino-perse qui s'est tenue en janvier 524 [23]. Son séjour à Alexandrie est daté des environs de 523 [24]. C'est à cette occasion que le jeune Cosmas aurait rencontré Mar Aba. Son influence doit déjà se refléter dans les deux premiers ouvrages géographique et astronomique de Cosmas [25], qui ont dû provoquer un scandale pour certains et faire sensation pour d'autres. Les œuvres de Mar Aba nous étant presque complètement perdues [26], on ne peut pas mettre en relief la pensée de ce

personnage énigmatique. W. Wolska se contente de rattacher prudemment Cosmas au courant « nestorien », bien qu'au VIe siècle, ajoute-t-elle, « cette tendance se distingue à peine de l'orthodoxie constantinopolitaine et soit très éloignée du nestorianisme, issu, à l'époque précédente, des écrits de Mar Narsaï en Perse et, dans l'Empire byzantin, de Théodore de Mopsueste beaucoup plus que de Nestorius lui-même » (*TC*, t. I, p. 39). La même année, en 1968, Ph. Gignoux voit expressément en Cosmas un descendant de Narsaï (399-502), et le définit comme un « authentique représentant de l'exégèse nestorienne »[27]. On verra que la cosmographie de Cosmas reflète également la pensée d'Ephrem de Nisibe, que l'on pourrait considérer comme un prédécesseur de Narsaï.

Au temps de Narsaï, certaines œuvres d'Aristote étaient déjà connues en traduction syriaque. A l'« université » de Nisibe, le cours de philosophie grecque n'était certainement pas absent du cursus [28]. Narsaï lui-même faisait l'amalgame entre la science hellénistique enseignée à l'école d'Antioche et la réflexion théologique propre au milieu syro-perse [29]. Au VIe siècle, cette interférence a dû être développée davantage et de manière plus complexe dans tout l'Orient. Voilà ce que ne peut admettre Cosmas qui prend une position radicalement « traditionaliste ».

Dans les quelques fragments géographiques qui suivent, on trouvera un écho de cette situation théologico-scientifique, notamment à Alexandrie. Elle aboutit à une représentation de l'espace plutôt étrange, tant pour les Grecs que pour nous.

L'ŒCOUMÈNE

Comme le rappelle Cosmas, les géographes grecs situaient le monde habité « dans la partie nord de la terre, très éloignée de la zone torride » (*TC* VI, 7). On sait que la théorie des cinq zones torrides, bien attestée depuis Parménide (VIe siècle avant notre ère) [30], a été reprise par Platon et Aristote, Macrobe, Capella et bien d'autres jusqu'à la Renaissance [31]. « Les zones seraient délimitées par des cercles parallèles à l'équateur, écrit Strabon, tracés de chaque côté de celui-ci, deux d'entre eux isolant la zone torride, deux autres à la suite formant, à partir de la zone torride, les deux zones tempérées et, à partir des zones tempérées, les zones glaciales ». [32] Par conséquent, il existait deux régions tempérées diamétralement symétriques. Nous habitons l'hémisphère nord ; l'autre, au sud, est habité par les *antipodes* inconnus mais qui devaient bénéficier, par définition, des mêmes phénomènes naturels que les nôtres. Cosmas n'admet pas cette théorie des Antipodes, qui lui paraît contraire à son expérience : il est impossible, dit Cosmas, que « les pieds d'un homme soient opposés aux pieds d'un autre homme et que ces pieds les soutiennent tous deux sur terre » ; de même il lui paraît impossible que « la pluie tombe, dans un cas, d'en haut vers le bas, dans l'autre, d'en bas vers le haut, ou d'en face, ou de l'intérieur ou de l'extérieur » (*TC* I,20)[33]. Derrière cette raillerie logique, on remarquera l'idée qu'il est absurde de prétendre qu'il existe, au-delà de la zone infranchissable, une autre race que celle d'Adam, l'unique ancêtre de toute humanité (voir*TC* II, 107).

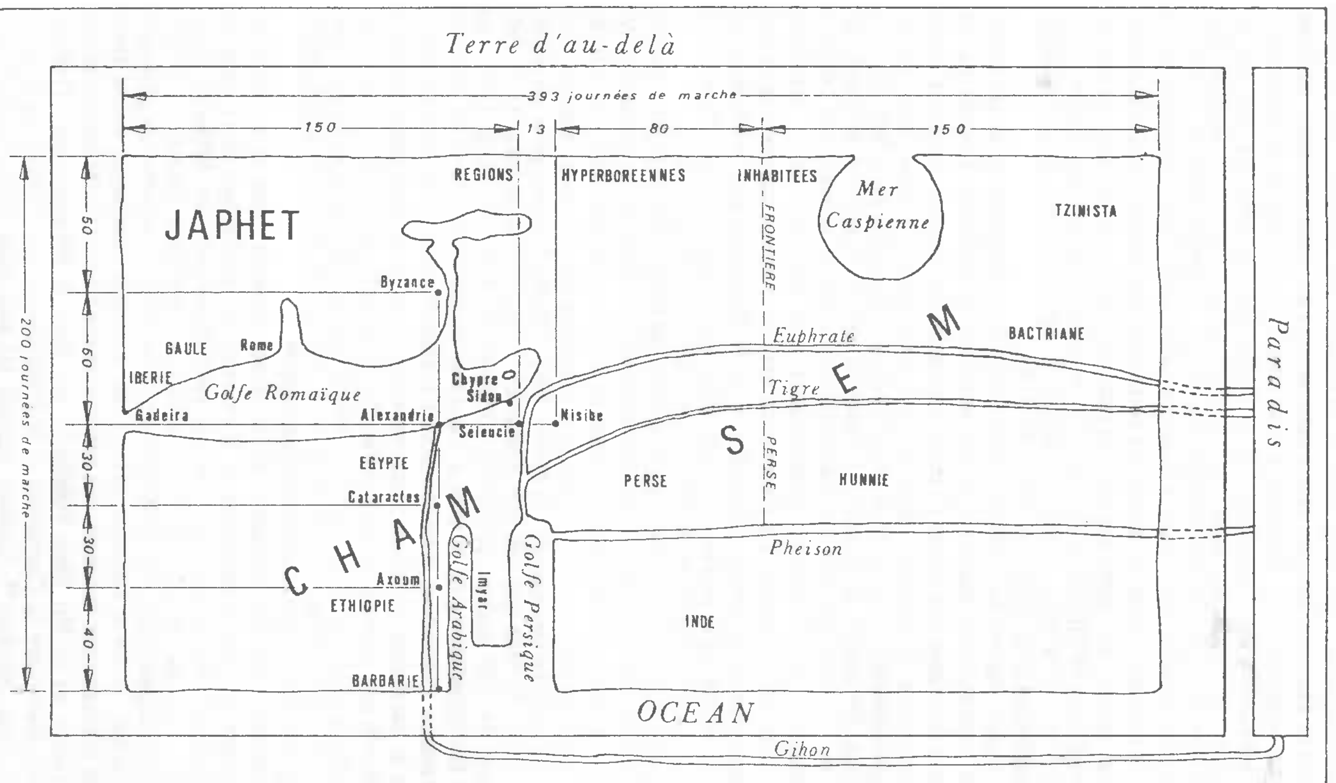
L'œcoumène de Cosmas présente une forme simple, à l'instar du symbolisme de la table du tabernacle, « oblongue » (*TC* II,17 et 19) ou « rectangulaire » (*TC* IV,11). De toute évidence, cette représentation plane de la terre est exigée

par le graphisme aussi bien pour Cosmas que pour les géographes grecs : sinon « il n'y a pas de géographie possible »[34]. Quant à la terre rectangulaire les grecs ne l'ignoraient pas non plus [35]. Ils ont découpé la terre selon les quatre points cardinaux ; le côté nord s'étend entre le levant du soleil d'été et le couchant d'été, le côté sud entre le levant d'hiver et le couchant d'hiver ; ces côtés nord et sud étant plus longs que les côtés est et ouest. Dans son traité *Sur l'Europe*, Ephore a donné une représentation ethnographique de ce monde rectangulaire : sa carte suppose un diagramme en croix oblique, figurant quatre champs triangulaires, à savoir vers l'orient, les Indiens ; vers le nord, les Ethiopiens ; au couchant, les Celtes ; vers le sud, les Scythes [36]. Cosmas apprécie cette représentation qu'il juge conforme à la divine Ecriture. En effet, quelques Pères de l'Eglise tels Tatien, Irénée ou Théophile d'Antioche reprennent ou discutent ce système de division du monde [37].

Mais l'œcoumène de Cosmas ne se présente pas comme un plan horizontal. Elle est comparable à une piste de ski. Comme l'indiquent les légendes qui accompagnent le dessin de la terre, les régions nordique et occidentale sont élevées, abruptes comme un mur ; au contraire les régions méridionales et orientales sont basses, situées au même niveau que l'Océan. Autant la terre a de largeur, autant elle a de hauteur (*TC* II,31 ; IV,10, 11,16). Durant son trajet diurne par l'est et le sud, le soleil éclaire l'œcoumène ; mais lorsqu'il atteint l'occident, il contourne ces régions élevées : l'élévation de la terre formant écran au nord et à l'ouest, l'œcoumène est plongé dans l'obscurité, jusqu'à ce qu'à nouveau le soleil revienne à l'orient (*TC* II,34 ; IV,12 ; V,33). Selon Cosmas, cette inclinaison de la terre est prouvée de différentes manières. Tout d'abord par le fait que les navigateurs du nord et de l'ouest sont appelés « portefaix » (*anaboleus*), « car ils remontent, en quelque sorte, et naviguent lentement vers le haut, alors qu'au retour, comme ils descendent des hauteurs vers les régions basses, ils naviguent vite et accomplissent leur traversée en peu de jours » (*TC* II,31). Une autre preuve en est le cours très rapide du Tigre et de l'Euphrate qui descendent du nord; alors qu'au contraire le débit du Nil, qui s'écoule en direction du nord, est lent et médiocre (*TC* II,32).

L'image « tabulaire » de l'œcoumène de Cosmas a encore d'autres caractéristiques. Voyons ce qu'il dit des mesures de la terre habitée.

> « Les philosophes indiens, ceux qu'on appelle Brachmanes, disent que si l'on tendait un cordeau de la Tzinista à la Romanie de manière à ce qu'il traverse la Perse, on couperait, comme à la règle, le monde par le milieu, et peut-être ont-ils raison » (*TC* II, 45).
>
> « Si l'on mesure la longueur de la terre à partir de la Tzinista [38] vers l'ouest, tout droit, comme au cordeau, on trouvera plus ou moins 400 journées de marche de 30 milles. Il faut mesurer comme suit : de la Tzinista à la frontière de la Perse, (à travers) tout le pays des Huns, l'Inde et le pays des Bactres, il y a environ 150 journées, peut-être plus, mais en tout cas pas moins ; le pays entier de la Perse, 80 journées ; de Nisibe à Séleucie, 13 journées ; de Séleucie à Rome et aux pays des Gaulois et des Ibères, nommés maintenant Espagnols, jusqu'à Gadeira qui regarde à l'extérieur vers l'Océan, il y a 150 journées, ou plus, ce qui donne en tout 400 journées, plus ou moins » (*TC* II,47).
>
> « Pour la largeur de la terre, des régions hyperboréennes jusqu'à Byzance, il n'y a pas plus de 50 journées ; c'est en effet en partant de la



Mesures de l'œcumène d'après COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie chrétienne* II, 47-48

mer Caspienne, qui s'engouffre de l'Océan (à l'intérieur des terres) qu'on peut se faire une idée des zones inhabitées et des zones habitées, qui sont ainsi réparties : de Byzance à Alexandrie il y a encore 50 journées ; d'Alexandrie aux Cataractes, 30 journées ; des Cataractes à Axoum, 30 autres ; d'Axoum aux extrémités de l'Ethiopie, c'est-à-dire jusqu'au pays de l'encens qui est nommé Barbarie et qui, longeant l'Océan, se trouve non pas proche, mais loin de Sasou, ultime contrée des Ethiopiens, il y a 40 journées [39], plus ou moins, de sorte que l'ensemble fait 200 journées, plus ou moins ; ainsi sur ce point encore, la divine Ecriture se trouve véridique, lorsqu'elle avance que la longueur de la terre est double de sa largeur : « Tu feras, dit-elle, la table à l'image de la terre, longue de deux coudées et large d'une coudée » (*TC* II,48).

Ces droites tracées au cordeau dans le sens de la longueur et de la largeur semblent reprendre un parallèle et un méridien de référence utilisés par la géographie théorique des Grecs [40]. Et si le cordeau de Cosmas est tiré de l'est à l'ouest, au milieu de la terre, il doit passer à Alexandrie, puisque cette ville se situe à égale distance (cent jours de marche) des confins nord aussi bien que des confins sud. De même, la distance du nord au sud du monde est mesurée par Cosmas sur la droite passant verticalement par la même Alexandrie. On peut alors présumer deux droites orthogonales : le parallèle et le méridien fondamentaux d'Alexandrie. Ce Greenwich antique pourrait suggérer le centre du monde habité de Cosmas. Cependant il ne le mentionne pas explicitement. Pour lui, la largeur et la longueur ne sont citées qu'en raison de leurs proportions conformes aux dimensions de la table sacrée, c'est-à-dire de un à deux.

L'examen de ces mesures de la terre habitée fait surgir une difficulté : quelles sont les sources de Cosmas ? Pour la source de la mesure de la longueur, W. Wolska, à la suite de Winstedt [41], propose la valeur d'Aristote [42], et pour la largeur, celle d'Eudoxe (*TC* II,48). La longueur de Cosmas mesure 393 journées de marche (*monai*) de 30 milles. En comptant 8 stades pour un mille, comme le fait Wolska qui suit P.F. Gosselin [43], on arrive à un total de 11 790 milles, soit 94 320 stades ; ce chiffre correspond « à peu de chose près » au quart de la circonférence de la terre à l'équateur proposée par Aristote, à savoir 400 000 stades. Cependant, pour Moïse de Chorène [44] entre autres, le mille fait 7 stades et le parasange, 3 milles : autrement dit le mille ne vaut pas toujours 8 stades. D'ailleurs, comme le laisse entendre Wolska [45], la relation qu'Aristote établit entre la longueur et la largeur est une proportion de cinq à trois alors que Cosmas indique la proportion de deux à un. De ce fait, de nombreuses autres combinaisons des mesures demeurent possibles [46].

Ce passage sur les mesures de la terre s'inscrit dans une tradition géographique de type mathématique. Il suppose un quadrillage de la carte au moyen d'un méridien et d'un parallèle par rapport auxquels les différents lieux sont situés. Mais on sait que les Grecs, comme en témoigne Cosmas lui-même, disposaient de procédés descriptifs plus anciens : ainsi la tripartition physique entre l'Europe, l'Asie et l'Afrique (*TC* II,28). Les trois continents voient leurs territoires délimités par des mers, des isthmes ou des fleuves : la Méditerranée, le fleuve Tanaïs et le Nil chez Polybe [47], ou bien la Méditerranée, l'isthme hyrcanien situé entre la Caspienne et le Pont-Euxin (mer Noire), et le golfe Arabique chez Strabon [48]. Cosmas connaît lui ausi cette différenciation des continents, qui ici encore est mise en relation avec le récit de *Genèse* 10 [49].

Les trois fils de Noé se partagèrent la terre : « Sem et ses descendants partant de l'Asie (allèrent) vers l'intérieur, jusqu'à l'Océan oriental ; Cham et ses descendants (poussèrent), partant, à l'occident, de la ville qu'on nomme Gadeira, jusqu'à l'Océan de l'Ethiopie, pays qu'on appelle Barbarie, un peu au-delà du golfe Arabique ; ils s'étendirent jusqu'à notre mer à nous, j'entends celle de la Palestine et de la Phénicie, (occupant) toutes les régions méridionales et toute l'Arabie, celle qui est proche de nous et celle qu'on appelle Heureuse ; Japhet et ses descendants, partant des régions nordiques, j'entends celles des Mèdes et des Scythes, allèrent jusqu'à l'Océan occidental, jusqu'en deçà de Gadeira, ainsi qu'il est écrit dans la *Genèse* par Moïse inspiré de Dieu au sujet de ces trois fils, lorsqu'il décrit le partage de la terre : " Fils de Japhet, Gamer et Magog, Madaï, Yoouan et Elisa ", pour indiquer les nations nordiques des Mèdes et des Scythes, ainsi que les Ioniens et les Helladiques, de même que " Thobel, Mosoch et Thèras " pour désigner les nations voisines. En effet, Moïse nomme les Thraces "Thèras ", car c'est à partir d'eux, dit-il, que les nations se sont réparties en celles des îles et celles des côtes ; c'est ce que fait entendre le mot Tharseis. Il appelle " Kétioi " les habitants de Chypre, et " Rhodioi " ceux de Rhodes. (Il dit) " Fils de Cham, Chous et Mesraeim " pour désigner les Ethiopiens et les Egyptiens, et encore " Phout et Chanaan " pour désigner les Libyens et les peuples voisins, " fils de Chous, Saba et Evila " pour les Himyarites et leurs voisins, de même que pour toutes les nations leur faisant suite vers les régions méridionales. Les Chananéens descendent de Mesraeim, dit-il, c'est-à-dire les Egyptiens, les Sidoniens et toutes les nations du voisinage. " Fils de Sem, Elam et Asour ", ce sont les Elamites, les Assyriens et les autres nations qui, avec celles qui sont issues d'eux, s'étendirent vers l'Asie et l'orient jusqu'à l'Océan, les Perses, les Huns, les Bactres, les Indiens » (*TC* II, 26-27).

Les Sémites s'étendent de l'Elam et de l'Assyrie, vers l'est, en passant par la Perse, la Hunnie, la Bactriane et l'Inde, jusqu'à l'Océan oriental ; les Chamites, de la côte africaine en face de Gadeira européenne, vers le sud, vers la Barbarie, l'Ethiopie, l'Egypte, la Libye, et en remontant vers le nord dans la péninsule Arabique, jusqu'à Sidon en Phénicie ; les Japhétites s'étendent de la Médie et de la Scythie au nord, et de l'Ionie, l'Hellade, la Thrace, Chypre et Rhodes au sud, jusqu'à Gadeira à l'ouest. Ainsi en suivant le déploiement des Noachides, la description de Cosmas attribue à chacun son domaine. La frontière entre les Chamites et les Sémites – si nous suivons les indications de *TC* II,27 – doit passer aux environs de Sidon au nord ; et vers le sud elle doit traverser la péninsule Arabique à l'est de la contrée peuplée par les Chamites Saba et Evila [50], c'est-à-dire le pays des Himyarites [51] et de leurs voisins. La Méditerranée sépare les Chamites des Japhétites. Quant à la frontière séparant au nord les Sémites des Japhétites, la notice de Cosmas n'est pas suffisamment précise pour qu'il soit possible d'en préciser le tracé.

L'OCÉAN ET LES GOLFES

Outre le symbolisme de la cimaise tressée autour de la table des rites, Cosmas représente l'Océan circulaire et les mers comme suit :

> « Il existe sur cette terre quatre golfes qui y pénètrent venant de l'Océan, ainsi que les gens du dehors eux aussi l'attestent conformément à la vérité lorsqu'ils traitent ce sujet : le golfe de chez nous qui longe la Romanie à partir de Gadeira et pénètre dans la terre du côté de l'occident ; le golfe Arabique, nommé mer Rouge, et le golfe Persique, pénétrant tous deux depuis l'endroit nommé Zingion, dans la partie sud-est de la terre, du côté de ladite Barbarie, là où le pays d'Ethiopie prend fin. Ils le connaissent, ce Zingion, ceux qui traversent la mer Indienne : il se trouve au-delà du pays de l'encens qu'on appelle Barbarie et que l'Océan baigne avant de s'engouffrer de là dans les deux golfes. Le quatrième golfe pénètre dans la terre du côté nord-est : on l'appelle la mer Caspienne ou Hyrcanienne. Seuls ces golfes sont navigables, l'Océan demeurant interdit à la navigation à cause de la multitude des courants, des vapeurs qui s'exhalent et obscurcissent les rayons du soleil, et aussi parce que les distances sont (trop) grandes. Tout ceci, c'est d'après l'enseignement de l'homme de Dieu, comme il a été dit, et certes aussi d'après mon expérience personnelle que je l'ai expliqué : en effet, ayant navigué pour le commerce dans ces trois golfes, celui qui longe la Romanie, le golfe Arabique et le golfe Persique, je me suis exactement renseigné auprès des indigènes ou des gens qui ont navigué dans ces golfes » (*TC* II,29).

Deux autorités sont invoquées : celle des Grecs et celle de l'« homme de Dieu », Mar Aba. Par les uns, Cosmas a dû apprendre la théorie de la continuité des eaux [52], et par l'autre, probablement à la suite de Basile de Césarée [53], la théorie des pénétrations océaniques [54]. Ainsi, l'Océan circulaire avec les quatre mers ouvertes se concilie avec *Genèse* 1,9, selon laquelle il n'y a qu'un seul réservoir d'eau dans le monde. De son côté Philopon affirme lui aussi l'impossibilité de naviguer sur l'Océan, mais pour une autre raison : dans la zone torride, la chaleur est excessive [55]. En cela avec Ptolémée et Pappus [56], Philopon s'oppose à l'opinion de Cosmas : l'Atlantique limite la terre uniquement le long de la côte de l'ouest et seule la Méditerranée communique avec lui [57].Par conséquent, pour Philopon, la mer Caspienne est un grand lac entouré de toutes parts de terres habitées, de même que la mer Erythrée ne rejoint pas l'Océan au sud [58].Comment accorde-t-il cette théorie ptoléméenne avec le verset de la *Genèse* ? Les mers sont-elles une ou multiples ? Du point de vue géographique, sa réponse demeure peu convaincante ; pour lui en effet, bien que séparées les unes des autres, les mers « forment les parties continues de la mer Occidentale qui est une ». Et Philopon ajoute : les mers fermées sont au grand Réservoir ce que les communautés chrétiennes dispersées sont à l'Eglise du Christ [59]. Toutes les eaux étant d'une quantité limitée, on peut les mesurer avec des louches, dont le nombre total représente toute la quantité des eaux existantes [60].

LA TERRE D'AU-DELÀ DU PARADIS

Dans la partie droite de la terre extérieure figurée sur la carte de Cosmas se situe le Paradis, encadré et orné d'arbres, où demeurait Dieu créateur d'Adam. Lorsque ce dernier en fut expulsé, il se mit à habiter un autre lieu dans la même bande de terre, mais qui était couvert de ronces et malsain (*TC* II,38). Caïn, à cause du meurtre de son frère, alla habiter encore plus loin du Paradis, dans une terre extrêmement stérile et infestée de bêtes. Quant à Seth, son petit frère dernier-né qui se trouvait sous la protection de Dieu et qui parlait souvent avec lui, il habita à proximité du Paradis (*TC* III,72). Pendant dix générations, soit 2242 ans depuis Adam jusqu'à Noé, les hommes habitèrent dans cette région (*TC* XII,1). A cause de la nature du terrain et pour avoir reçu l'interdiction de manger du fruit de l'arbre, leur régime était extrêmement maigre, sans huile ni vin ni viande, composé seulement de céréales qui ne poussaient d'ailleurs que très médiocrement (*TC* II,38). Cependant avec Noé, descendant de Seth à la dixième génération, arriva le déluge : en effet les fils de Seth avaient commis la grave erreur d'épouser les filles des Caïnites (*TC* III,79). D'eux naquirent les Géants. Dieu sauva le juste au moyen de l'arche et lui fit traverser l'Océan, après 150 jours de navigation, jusqu'à « cette terre-ci, meilleure et presque égale au Paradis » (*TC* III,79). Depuis lors « il est impossible de franchir l'Océan, comme il est impossible de monter au ciel aussi longtemps que nous sommes mortels » (*TC* II,43).

Comme source documentaire du continent circulaire d'au-delà de l'œcoumène, W. Wolska propose la sphère de Cratès [61], d'après laquelle la terre est répartie en quatre continents symétriques séparés par deux bandes d'océans : le continent des *perioikoi* et notre œcoumène dans l'hémisphère nord, le continent des *antipodes* et celui des *antoikoi* dans l'hémisphère sud. Il s'agit là cependant de quatre continents séparés, et non pas de l'œcoumène entourée d'un seul et unique continent. Il faut chercher d'autres sources. Pour ce faire, voyons le Paradis de Cosmas.

Parmi toute une gamme d'interprétations sur la localisation du Paradis [62], particulièrement suggestive est celle d'Ephrem de Nisibe (né en 306 et mort vers 373) [63]. Il le localise au plus haut sommet d'une énorme chaîne de montagnes [64]. Rappelons que le continent circulaire de Cosmas correspond à la corniche de la table sacrée ; il correspond également aux « murs » de l'univers d'Ephrem. Pour l'illustrer, Ephrem le décrit de trois façons : le Paradis entoure la terre, comme un halo entoure la lune [65] ; le paradis « couronne » la terre, comme la couronne d'or entoure l'autel des parfums d'Aaron [66] ; le Paradis est enfin comme une ceinture qui « ceint les reins du monde retenant la mer immense avoisinant les êtres célestes »[67]. Sa matière n'est constituée ni de substance terrestre et corporelle, ni de substance spirituelle et incorporelle, mais d'une substance particulière, perceptible, agréable et savoureuse pour ceux qui sont aptes à le sentir [68].

La structure du monde d'Ephrem ressemble de très près à celle de Cosmas. La *terra beata* est aussi *terra interdicta*. « Les hommes, écrit Cosmas, dans leur désir d'apprendre beaucoup de choses et de rechercher curieusement si le Paradis se trouve dans cette terre-ci, n'ont pas hésité à s'aventurer, en grand nombre, jusque-là », c'est-à-dire aux confins de la terre, à la Tzinista (*TC* II,45). Mais il

leur en fait le reproche : on ne doit pas mener une quête dangereuse au-delà des limites de la révélation.

On a vu que le tabernacle-univers de Cosmas est une transformation de la structure horizontale composée du Saint des Saints intérieur et du sanctuaire extérieur, en une structure verticale qui superpose le Saint des Saints au sanctuaire extérieur. De même le Paradis d'Ephrem est comparé dans son « pourtour extérieur »[69] situé « en bas » avec le tabernacle extérieur [70] et, dans son « pourtour intérieur »[71] situé « en haut »[72] avec le tabernacle intérieur. Comme la terre d'au-delà de Cosmas est attachée aux extrémités du ciel [73], le Paradis d'Ephrem est entouré, à l'extérieur et en bas, par la « haie » , l' « abri » ou l'« avant-Paradis »[74], situé au niveau du sol [75] où les pénitents goûtent les « miettes » paradisiaques [76]. Lorsque Cosmas dit que notre terre habitée est presque égale au Paradis, l'image ne provient-elle pas de ce Paradis qui englobe l'œcoumène ?

LES FLEUVES

Sur la carte de Cosmas, nous voyons encore quatre fleuves qui partent du Paradis où ils ont leur source, traversent l'Océan et parcourent l'œcoumène. Du nord au sud l'Euphrate, le Tigre et le Pheison, qui se jettent tous trois dans le golfe Persique ; enfin le Gehon ou Nil qui, en sortant du Paradis, parcourt une partie de la terre d'au-delà d'est en ouest avant de traverser lui aussi l'Océan et resurgir dans les confins sud de l'œcoumène pour se jeter dans le golfe Romaïque. Cosmas explique le cours de ces fleuves en faisant l'exégèse de *Genèse* 2,10-14 :

> « Les quatre fleuves que la divine Ecriture fait sortir du Paradis traversent l'Océan et rejaillissent dans cette terre-ci. Au pays de l'Inde, le Pheison, qu'on appelle parfois Indus ou Gange, descend quelque part de l'intérieur des terres et se jette par plusieurs embouchures dans la mer Indienne. Ce fleuve produit aussi bien des nénuphars que les plantes nommées " bontés du Nil ", des herbes, des lotus, des échinops et d'autres que produit le Nil. Le Gehon, venant des régions de l'Ethiopie, traverse ce pays entier, ainsi que l'Egypte, et se jette dans notre golfe à nous. Le Tigre et l'Euphrate traversent les régions allant de la Persarménie au golfe Persique » (*TC* II,81).

Comment expliquer que ces fleuves si éloignés les uns des autres prennent tous les quatre leur source en un même endroit ? Une manière de résoudre cette difficulté était de faire appel à la théorie des cours souterrains. Ce que faisait déjà Philon d'Alexandrie : « Aussi se peut-il que le Paradis soit loin des demeures de notre monde et qu'il y ait un fleuve qui se répand sous la terre et qui irrigue de nombreuses et très grandes veines (de la terre), de sorte que celles-ci, en s'élevant, envoient (leur eau) dans d'autres veines qui la reçoivent parce qu'elles sont larges. Et ces dernières veines étant comprimées par les tourbillons des courants, sous la violence qui est en elles, se dégorgent sur la partie supérieure, soit sur les montagnes d'Arménie, soit ailleurs » (*Questions sur la Genèse*, 12). Pomponius Mela, un contemporain de Philon, recourait à la même hypothèse pour expliquer les crues du Nil : s'il existe au-delà de la zone torride une terre correspondant à notre œcoumène, il est possible que le Nil prenne sa source dans

cette contrée inconnue. Passant ensuite sous les mers intermédiaires par un lit souterrain, il reparaîtrait dans notre hémisphère ; ses crues seraient dues au fait qu'il vient d'un pays où l'hiver se situe à notre solstice d'été [77]. Cette théorie du cours souterrain des fleuves a été reprise par la tradition patristique, et en particulier par Ephrem [78].

Pour Cosmas, la source du Nil se trouve dans les parages de Sasou, aux confins sud de l'Afrique [79] : « L'hiver des gens de là-bas, écrit-il, vient à l'époque de notre été (...). Il pleut à verse durant trois mois, de sorte qu'il se forme une multitude de torrents qui tous se jettent dans le Nil » (*TC* II,53). Cosmas situe donc la source du Nil, ou plutôt sa résurgence, dans la zone équatoriale. Ses crues sont causées par les pluies d'hiver de cette région, qui est proche de l'Océan (*TC* II,51), mais se trouve à une distance d'environ six mois, aller-retour, du pays des Axoumites (*TC* II,53). C'est au pays de Sasou qu'habitent les Hypernotiens ; au-delà, la terre n'est plus habitée (*TC* II,33). On voit donc que Cosmas repousse très au sud l'Océan méridional [80].

Ici encore Jean Philopon prend position contre Cosmas. S'il y avait un Océan méridional, il couperait la zone torride. Mais dans ce cas « le Nil, coulant des régions d'au-delà à travers cette zone torride, déboucherait dans cet Océan (méridional) ». Si d'autre part, pour s'en tenir à notre œcoumène, « l'Océan communiquait avec la mer Erythrée de façon à ne former qu'une seule mer – comme le croient des gens tel Cosmas –, il s'ensuivrait nécessairement (...) que le Nil, venant des régions plus méridionales que cette mer, se jetterait dans cette mer. Or en réalité, le Nil s'écoule dans notre mer à nous »[81]. Pour Philopon, il n'y a donc ni Océan méridional ni cours souterrain du Nil.

Du Pheison, Cosmas dit qu'il est appelé parfois Indus ou Gange (*TC* II,81). Lui-même y reconnaît l'Indus (XI,16). Ces fleuves, en quadrillant l'œcoumène, divisent celle-ci en sections où sont répartis les différents lieux géographiques. Ainsi l'Indus, qui sépare la Perse de l'Inde (XI,16) et l'Inde entière de la Hunnie (XI,24).

Bien que la terre d'ici (que les hommes habitent actuellement) et la terre d'au-delà (qu'ils ont habitée jadis) soient séparées par l'Océan infranchissable (*TC* II,24), elles demeurent reliées l'une à l'autre par ces quatre fleuves. Symboliquement, ils unifient l'ici et l'au-delà en une seule terre.

CONCLUSION

L'interférence du discours scientifique grec et des traditions religieuses chrétiennes a fait entrer l'Alexandrie du VIe siècle dans une phase de transformation radicale. D'un côté le grand leader de l'école d'Alexandrie, Jean Philopon, lance, par conviction chrétienne, la conception *rationnelle* de l'univers comme une unité physique, en critiquant la dichotomie aristotélicienne du ciel et de la terre. De l'autre, influencé par des chrétiens syro-perses qui semblent conserver l'antique tradition juive, Cosmas Indicopleustès montre un univers à deux étages distincts : notre ciel avec le soleil, la lune et les étoiles, les anges assurant leurs mouvements quotidiens, et le ciel dans lequel le Christ fut le premier à entrer après sa résurrection et où nous autres entrerons à notre tour, à la fin des temps. Les hésitations entre ces deux conceptions, entre lesquelles on rencontre de nombreuses variantes intermédiaires, la confusion entre ce qui

relève de la théologie et ce qui relève du monde physique manifestent à leurs manières les déchiffrements d'une époque. Entre la décision impériale de fermer l'école platonicienne d'Athènes et la nomination triomphale de Stéphane, l'élève de Philopon, à la direction de l'Académie impériale à Constantinople [82], voire jusqu'à la reprise de la science grecque par les Arabes [83], il ne s'agit pas seulement d'une période de transition. Plus qu'une « lutte entre l'esprit et la lettre, entre le bon sens des uns et la foi robuste des autres »[84], plus que le clivage entre la « tradition universitaire » représentée par Philopon et l'« opinion de l'homme moyen » représentée par Cosmas [85], il s'agit d'un éclatement des visions du monde propres à cette époque.

Dans un article publié en 1973, W. Wolska-Conus rapporte un exemple significatif. Dans un écrit intitulé *Diagnôsis* [86], un auteur anonyme proche de Philopon brosse un portrait inattendu de Ptolémée. Celui-ci aurait dit que dans sa *Géographie* [87] il a suivi les traditions des anciens, sans rien écrire d'après ses opinions à lui, « tantôt confirmant que les opinions soutenues par les uns étaient vraies, comme le démontrent les réalités mêmes, tantôt redressant, à l'aide de méthodes scientifiques, les opinions rejetées par d'autres comme mensonges en raison de l'expérience des sens ». En fait Ptolémée ne dit rien sur ce sujet. Selon W. Wolska-Conus, l'auteur anonyme a vraisemblablement ajouté ce développement en raison de la polémique qui s'est développée autour de Cosmas. De son côté Cosmas déclare dans sa *Topographie* qu'il n'a « rien écrit de son propre cru », mais fait référence à l'Ecriture et à la tradition des anciens (*TC* II,2). Comme Ptolémée d'après la *Diagnôsis*, Cosmas s'appuie donc sur d'antiques traditions (*paradoseis*) [88]. Mais l'un et l'autre s'opposent sur les critères de la vérité et du mensonge . Pour Cosmas, véridiques sont l'Ecriture et l'évidence perçue par les sens ; mensongères l'hypothèse, la conjecture, la déduction ou la spéculation théorique. Pour le Ptolémée de l'auteur anonyme, sont vraies les opinions déduites hypothétiquement des « réalités » ; mensongère est l'expérience fournie par les sens. Mais pour l'un et l'autre, ce qui illustre cette vérité, c'est le dessin. Aussi se proposent-ils chacun, à l'intention de « ceux qui ont du bon sens »[89], de lever tous les doutes par le dessin [90].

Cosmas présente donc l'univers sous la forme d'une boîte : puisque la Bible le dit, la table sacrée de Moïse représente le monde terrestre ; son plateau correspond à l'œcoumène ; sa cimaise à l'Océan circulaire et sa corniche à la terre d'au-delà. Puisque la Bible le dit, le ciel s'attache aux quatre coins du monde, et en l'occurence, à la corniche de la table, c'est-à-dire à la terre d'au-delà. Notre monde habité est mesuré et organisé selon les données de la Bible. L'Océan l'entoure et l'unifie en une société grâce à la navigation côtière, tout comme les fleuves qui, venant de la terre d'au-delà, coulent aux quatre coins de l'œcoumène.

Loin d'être neutres, les différents espaces de cette image du monde en forme de tabernacle sont diversement valorisés. Moïse n'a-t-il pas prescrit que l'entrée du tabernacle soit tournée vers l'orient, de façon à ce que le tabernacle intérieur, ou Saint des Saints, soit du côté de l'occident (voir*TC* V,41) ? Cette orientation implique un mouvement continu en direction du Saint des Saints, d'orient en occident, des origines à la fin des temps. En effet, comme les fleuves paradisiaques ou les distances de la terre cotées en jours de marche, l'histoire universelle se déroule dans un mouvement d'est en ouest. Depuis la création d'Adam jusqu'à Noé, les hommes ont vécu dans les confins orientaux de la terre

d'au-delà. Ces années, après la chute, ont été marquées par des conditions de vie particulièrement difficiles. Avec Noé, les hommes viennent s'installer dans cette terre-ci. Croissant et multipliant, ils s'étendent progressivement jusqu'à ce qu'ils emplissent la terre entière jusqu'au couchant (*TC* V, 41). La fin des temps, pour Cosmas, viendra le jour où « les nations seront devenues égales en nombre aux anges » (*TC* V, 255), et où progressivement elles auront gagné les confins occidentaux du monde. Ce jour n'est pas encore proche [91].

Kunio KITAMURA

NOTES

1 Ce dessin se trouve dans le Vaticanus gr. 699, fol. 40 v (IXe siècle). Il se trouve également dans le Sinaiticus gr. 1186, fol. 66 v (XIe siècle), ainsi que dans le Laurentianus Plut. IX. 28, fol. 92 v (XIe siècle).

2 Nous disposons des admirables travaux de W. WOLSKA-CONUS que j'ai constamment consultés ; pour le texte, *Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne,* t. I (Introduction et livres I-IV), Paris 1968, (Sources Chrétiennes 141) ; t. II (livre V), Paris, 1970, (S.C. 159) ; t. III (livres VI-XII et Index), Paris, 1973 (S.C. 197), que je citerai avec le sigle *TC* ; pour le commentaire, W. WOLSKA, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès, Théologie et science au VIe siècle,* Paris, 1962 (avec le sigle *Th*) ; enfin, pour une introduction à l'histoire de la géographie ancienne, l'article « Geographie » dans *Reallexikon für Antike und Christentum,* fasc. 73, col. 155-222, Stuttgart, 1976. Sur la bibliographie et les questions générales de la géographie « biblique », voir aussi le livre rapide de R. NORTH, *History of Biblical Map Making,* Wiesbaden, 1979.

3 Sur *grammatikos,* voir H.D. SAFFREY, « Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle », *Revue des Etudes Grecques* 67, 1954, p. 401 sq. ; sur *philoponos,* S. PETRIDES, « Le monastère des Spoudaei à Jérusalem et les Spoudaei de Constantinople », *Echos d'Orient* 4, 1900-1901, p. 225-231 ; « Spoudaei et Philoponos », *Echos d'Orient* 7, 1904, p. 341-348 ; S. VAILHÉ, « Les philoponoi d'Oxyrhinque au IVe siècle », *Echos d'Orient* 14, 1911, p. 227-278. Dans une brève notice, P. JOANNOU, « Le premier essai chrétien d'une philosophie systématique, Jean Philopon », *Studia Patristica* 5 (T.U. 80), Berlin, 1962, p. 508, écrit qu'il serait né entre 475 et 480 probablement à Alexandrie, alors que J. MASPÉRO, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923, p. 197, n.4, suppose qu'il a vécu des environs de 500 à 575. Sur l'ambiance de l'Ecole, voir H.-I. MARROU, « A propos de la conversion de Synésios », *Revue des Etudes Grecques* 45, 1952, p. 480-483. Voir aussi l'introduction de G. VERBEKE au *Commentaire sur le De Anima d'Aristote,* Leiden, 1966. Sur le détail des écrits de Philopon, voir la *Clavis patrum graecorum,* vol. III, Turnhout, 1979, col. 7260-7282, « Iohannes Philoponus ».

4 Edition G. REICHARDT, Leipzig, 1897. L'ouvrage avait été écrit entre 546 et 549 selon Reichardt p. VI-VII, suivi par WOLSKA, *Th,* p. 163 : les dates permettent de supposer une polémique avec Cosmas, puisque la plus grande partie de la *Topographie* a été écrite entre 547 et 549.

5 F.E. ROBBINS, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis,* Chicago, 1912, p. 42-43, n. 2 et p. 58.

6 *Météorologiques,* I, 3, 341 a.

7 *De Opificio Mundi,* IV,12 (184,26), p. 159.

8 Voir dans SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros...commentaria,* éd. H. DIELS, *Commentaria in Aristotelem Graeca,* t. IX, Berlin, 1882, 1141, 12, p. 168.

9 Voir SIMPLICIUS, *Physicorum,* 1141,27, p. 168.

10 Voir SIMPLICIUS, *In Aristotelis de Caelo commentaria,* éd. I.L. HEIBERG, *Commentaria in Aristotelem Graeca,* t. VII, Berlin, 1894, 88, 31, p. 160.

11 Voir aussi III,51-53 ; V,20, 36-37 ; IX,8-10 et le dessin en V,22. Voir WOLSKA, *Th*, p. 44.

12 PHILON, *De specialibus legibus*, I,66-67 ; *De vita Mosis*, II,72-105 ; cf. U. FRÜCHTEL, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden, 1968, p. 69-115 ; FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives*, III,123 et 180-183 ; *Guerre des Juifs*, V,207-219 ; ORIGENE, *Homélies sur l'Exode*, IX,4 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* V, VI,32-36 ; DIODORE DE TARSE, dans la *Bibliothèque de* PHOTIUS, cod. 223 ; Théodore de Mopsueste, dans PHILOPON, *De opificio mundi*, III,9 ; Sévérien de Gabala cité par COSMAS en *TC* X,20 (voir Patrologie grecque, 56, 433) ; PSEUDO-CHRYSOSTOME, *In laudem conceptionis S. Johannes Baptismae*, dans Patrologie grecque, 50, 787. Sur la tradition du tabernacle cloisonné en deux parties horizontales transformées en deux espaces verticaux, voir WOLSKA, *Th*, p. 118 sq.

13 La *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, 1977, en *Hébreux* 9,1 traduit : « temple terrestre », par opposition au « temple céleste ». Sur la traduction de *kosmikon* au sens de « fait à l'imitation de l'univers », WOLSKA-CONUS, *TC*, V,20, n. 2.

14 Sur le « ressentiment et la vengeance » de Lactance envers les païens, voir A. MOMIGLIANO, « L'historiographie païenne et chrétienne au IVe siècle après J.C. », dans *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983, p. 145-168.

15 Cette interprétation se trouve déjà dans le *Livre des Jubilés* : le fond commun de *Jubilés* 2,2 et de Cosmas (III,29) est *Job* 38,7. La même opinion sur le jour de la naissance des anges se trouve entre autres chez Théodore, Procope, Théodoret et Narsaï. En revanche, pour BASILE (*Hexaéméron*, 205 B) ou Philopon, les anges existaient avant l'univers. Voir F.E. ROBBINS, *The Hexaemeral*, p. 61-62.

16 PHILOPON, *De opificio mundi*, I,16-17, p. 36-40 ; I,12, p. 28.

17 Sur la conception des astres comme anges ou puissances célestes à propos de l'Incarnation du Christ (qui est passé silencieusement parmi eux sans qu'ils s'en aperçoivent), voir la note d'A. DESREUMAUX, *Trois homélies syriaques anonymes et inédites sur l'Epiphanie*, Turnhout, 1977, Patrologia Orientalis XXXVIII, 4, n° 177, p. 682, n. 52. Cf. JACQUES DE SAROUG, « Homélie », *Orient Syrien* II, 1957, p. 130 ; Sévère d'Antioche selon JACQUES D'EDESSE, *Hymne* 9,9,4, Patrologia Orientalis 6, p. 52 ; PHILOXENE, *Lettre*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 232, p. 8, ligne 22, dans *Octateuque de Clément*, Paris, 1967, p. 43. Desreumaux considère que c'est une idée de l'*Ascension d'Isaïe*, III,13.

18 PHILOPON, *De Opificio mundi*, I,12, p. 28, 20 : traduction de A.-J. LETRONNE, « Des opinions cosmographiques des Pères de l'Eglise rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce », *Revue des Deux-Mondes* I, 1834, p. 620-621. Voir aussi la traduction de WOLSKA, *Th*, p. 168.

19 Sur Mar Aba, voir WOLSKA, *Th*, ch. II, « Cosmas et l'école de Nisibe », p. 63-73 ; J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904, p. 163-191 ; P. PEETERS, « Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Eglise Perse (540-552) », dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. V, Vatican, 1956, p. 69-112 ; A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965, p. 161-170.

20 WOLSKA, *Th*, p. 70 et n. 3.

21 Voir la vie de Mar Aba par un auteur anonyme de la deuxième moitié du VIe siècle, éditée par P. BEDJAN, *Histoire de Mar Jobalaha et de trois autres patriarches...*, Paris, 1895, p. 218.

22 WOLSKA, *Th*, p. 71-72, n. 6.

23 R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Vatican, 1948, p. 273 ; voir WOLSKA, *Th*, p. 66, n.4.

24 WOLSKA, *Th*, p. 66. Mais selon LABOURT, *Le Christianisme*, p. 166, entre 525 et 533. Cf. VÖÖBUS, *History*, p. 153.

25 Tous deux nous sont perdus, laissant quelques traces dans *TC* II,3 ; VIII,1 ; VI,1 ; X,1 ; VIII,25.

26 Quelques traces seulement de ses commentaires de l'Ancien Testament nous restent : voir VÖÖBUS, *History*, p. 163-164.

27 Ph. GIGNOUX, *Homélies de Narsaï sur la Création*, Patrologia Orientalis XXXIV,1 et 2, Turnhout-Paris, 1968, p. 509 ; voir aussi p. 511 sq. Sur Narsaï, voir l'article « Narsaï » par

le même auteur, dans *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. 72-73, 1981, col. 39-41 ; de même « Les doctrines eschatologiques de Narsaï », *Orient Syrien* XI, 3-4, 1966, p. 321-352 et 461-488 ; *Orient Syrien* XII,1, 1967, p. 23-54. N. SED, « Notes sur l'homélie n° 34 de Narsaï », *Orient Syrien* X, 4, 1965, p. 511-524 ; T. JANSMA, « Etudes sur la pensée de Narsaï », *Orient Syrien* XI, 2-4, 1966, p. 147-168, 265-290 et 393-429 ; VÖÖBUS, *History,* p. 57-121. T. JANSMA, « Une homélie anonyme sur la création du monde », *Orient Syrien* V, 4, 1960, p. 385-400.

28 VÖÖBUS, *History,* p. 20 et 104.

29 VÖÖBUS, *History,* p. 88.

30 J.K. WRIGHT, *Geographical Lore of the Time of the Crusades,* New York, 1925, p. 17.

31 ARISTOTE, *Météorologiques,* II,5,362 a-b ; MACROBE, *Commentaire sur le Songe de Scipion,* II,V,7 sq. ; CAPELLA, *Noce de Philologie et de Mercure* 603 (traduction anglaise par W.H. STAHL et R. JOHNSON, New-York, 1977, p. 225 sq.) ; sur les interprétations médiévales et modernes, voir W.G.L. RANDLES, *De la terre plate au globe terrestre. Une mutation épistémologique rapide (1480-1520),* Paris, 1980, p. 10 sq.

32 STRABON, *Géographie,* II,5,3, cité par G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps,* Paris, 1966, p. 149-150, qui traite en détail de la question des zones p. 149-159.

33 Macrobe avait répondu, plus de cent ans avant Cosmas, à ces questions, en disant tout simplement que « si pour nous le bas est la terre et le haut est le ciel, alors pour ce peuple aussi le haut sera ce qu'ils voient en haut, il n'y a donc aucun risque qu'ils tombent vers le haut », *Songe de Scipion,* II,V,25-26. De même la pluie, la neige et la grêle tombent « sur la terre qui est le seul lieu réservé à des objets ayant du poids », *Songe de Scipion,* I, XXII,7-10.

34 STRABON, *Géographie,* II, 5,1.

35 W.A. HEIDEL, *The Frame of the Ancient Greek Maps, with a Discussion of the Discovery of the Sphericity of the Earth,* New-York, 1937, p. 16-19.

36 Cf. STRABON, *Géographie,* I,2,28, cité par G. AUJAC, *Strabon,* p. 205. Sur Cosmas et Ephore, voir WOLSKA-CONUS, *TC,* II,80, n.1 et Th, p. 250.

37 R.M. GRANT, « Patristica », *Vigiliae christianae* III,4, Oct. 1949, p. 226.

38 Cf. *TC,* II,45 : « Ce pays de la soie se trouve dans l'Inde la plus intérieure de toutes, à gauche, si l'on entre dans la mer Indienne, bien au-delà du golfe Persique et de l'île nommée par les Indiens Selediva, et par les Grecs, Taprobane < Sri Lanka > ; c'est le pays nommé Tzinista bordé du côté gauche par l'Océan, comme la Barbarie l'est du côté droit ». Et *TC,* II,46 : « Au-delà de la Tzinista, il n'y a plus ni navigation ni terre habitée ».

39 Sur la localisation de la Barbarie et de la contrée nommée Sasou, voir *TC,* II,49 et 51.

40 Cf. STRABON, *Géographie,* II,4,6 et II,5,7 ; G. AUJAC, *Strabon,* p. 196-201 ; WOLSKA, *Th,* p. 250.

41 WOLSKA, *Th,* p. 252-253 ; E.O. WINSTEDT, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes,* Cambridge, 1909, p. 335 (note à la p. 69, ligne 24 de son édition).

42 ARISTOTE, *De Caelo,* II,14,298 a.

43 P.F. GOSSELIN, *Recherche sur la géographie systématique et positive des anciens,* III, Paris 1813, p. 275, n.1.

44 A. SOUKRY (éd), *La géographie de Moïse de Chorène d'après Ptolémée,* Venise, 1881, p. 4.

45 WOLSKA, *Th,* p. 254.

46 Cf. A. DILLER, « The Ancient Measurement of the Earth », *Isis* 40, 1949, p. 6-9 ; Z. AVALICHVILI, « Géographie et légende dans un récit apocryphe de S. Basile », *Revue de L'Orient Chrétien,* 3e série, t. 6(26), Paris, 1927-1928, p. 279-304 ; F. NAU, « La cosmographie au VIIe siècle chez les Syriens », *Revue de l'Orient Chrétien* 15, 1910, p. 238 ; J. LELEWEL, *Géographie du moyen-âge,* Breslau, 1852, p. XIX-XX. Tout en admettant la difficulté de déterminer les sources de Cosmas, je note, suivant W.M. FELDMAN, *Rabbinical Mathematics and Astronomy,* New york, (1931) 1965, p. 103, qu'un Isaac ben Joseph Israeli du XIVe siècle donne, dans son *Yesed Olam,* II,3, la longueur de la moitié de la circonférence de la terre à l'équateur comme 12 000 milles, soit 400 journées de marche, ce qui est exactement la même expression que celle de Cosmas. Cependant, je n'ai pas pu consulter le livre d'Israeli. Selon Feldman, l'auteur juif donne aussi le rayon de la terre sphérique comme 3 818 milles. Il

savait que π égale 3,143... En outre, d'après Feldman, il désapprouvait l'existence d'une sphère céleste de feu, parce que la *Genèse* ne dit rien sur ce sujet (p. 104).

47 Cf. STRABON, *Géographie*, III,37,1. Sur les problèmes posés par la division de la terre en trois continents, cf. AUJAC, *Strabon*, p. 206-208.

48 STRABON, *Géographie*, I,4,7, et I,2,28 : on trouve la même opinion chez le PSEUDO-ARISTOTE, *Du Monde*, 393 b, 26-394 a, 4. OROSE, dans ses *Historiae aduersus paganos*, I, 2 (Y. JANVIER, *La Géographie d'Orose*, Paris, 1982, p. 37 et 205-206), adopte le Tanaïs comme frontière entre l'Europe et l'Asie, mais place la frontière entre l'Asie et l'Afrique plus à l'ouest que le Nil : à partir d'Alexandrie, en « passant par les lieux que les indigènes appellent Catabathmon, non loin du camp d'Alexandre le Grand et au-dessus du lac Chaléarzus, puis obliquant juste à côté du territoire des Oasites d'amont, par les déserts éthiopiens, l'Afrique atteint l'Océan méridional ».

49 Voir F. SCHMIDT, ci-dessus, p.13-30.

50 Le tracé méridional de la frontière entre Chamites et Sémites demeure incertain : en *TC* II,27, Cosmas précise que les Indiens sont des Sémites ; mais en XI,24 les descendants des Chamites Saba et Evilat (voir *Genèse* 10,7) sont identifiés respectivement aux Himyarites et aux Indiens, le golfe Persique séparant les deux pays. Pour Cosmas, les Indiens sont-ils des Chamites ou des Sémites ? Il semble que cette contradiction soit due à une confusion entre le Chamite Evila de *Genèse* 10,7 et le Sémite Evila(t) de *Genèse* 10,29. Notons que pour les contemporains de Cosmas, les Indiens désignent tantôt les peuples de l'Inde, tantôt ceux de l'ouest de la mer Rouge : cf. PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, III,4–6 ; PALLADE, *Histoire Lausiaque* I,1 sq. ; RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire ecclésiastique*, I,9-10 ; *Expositio totius mundi*, 35.

51 Rappelons que le pays de Himyar était au VIe siècle le champ de bataille entre les chrétiens byzantins et les rois himyarites alliés avec les Juifs venant de Tibériade et soutenus par les Perses. Les Axoumites les battirent en 525 : depuis lors le Himyar entre sous leur domination. Voir M. RODINSON, « L'Arabie avant l'Islam », dans l'*Histoire universelle*, t. II, Encyclopédie de la Péiade, Paris, 1957, p. 3-36 ; M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford, 1976, p. 237-241 ; J. RYCKMANS, *La persécution des chrétiens Himyarites au sixième siècle*, Istanbul, 1956, notamment p. 5-7 ; A. MOBERY, *The Book of the Himyarites*, Lund, 1924. Sur la guerre entre les Himyarites et les Axoumites, voir *TC* II, 56 ; PROCOPE, *De Bello Persico*, I, 20 sq.

52 AUJAC, *Strabon*, p. 282-284.

53 BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, IV,4 (36E) : « Il y a une mer Boréale, une mer Australe, une mer du Levant et une du Couchant ».

54 Voir R. DION, *Aspects politiques de la géographie antique*, Paris, 1977, p. 234.

55 PHILOPON, *De Opificio mundi*, IV,17-19, p. 169, cité par WOLSKA, *Th*, p. 265.

56 A la suite d'Hipparque contesté par STRABON, *Géographie*, I,1,9.

57 PHILOPON, *De Opificio mundi*, IV,7-11, p. 169.

58 PHILOPON, *De Opificio mundi*, IV,12-13, p. 169, cité par WOLSKA, *Th*, p. 265 ; voir WINSTEDT, *The Christian Topography*, p. 334 (note à la p. 62, 17). Moïse de Chorène partage la même opinion : voir SOUKRY, *Géographie*, p. 5.

59 PHILOPON, *De Opificio mundi*, IV, p. 171,15 - 176, 11.

60 SIMPLICIUS, *Physicorum*, 1332, 15, p. 163. Notons que BASILE DE CÉSARÉE est opposé à la théorie des mers fermées : voir *Homélies sur l'Hexaéméron*, IV, 36E.

61 WOLSKA, *Th*, p. 257-260. Pour le PSEUDO-ARISTOTE, *Du Monde*, 392b,22-24 et 393b,17-18, il y a de nombreuses îles, grandes et petites, qui forment une « couronne circulaire » autour du monde.

62 H. LECLERCQ, « Paradis », dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. 13, col. 1578-1615, qui suit A.-J. LETRONNE, « Sur la situation du paradis terrestre », dans *Œuvres choisies*, t. 1, Paris, 1883, p. 415-422 ; J. DANIÉLOU, « Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise », *Eranos Jahrbuch* 22, 1953, p. 433-472. Au IXe siècle, MOISE BAR-KEPHA, *De Paradiso*, XI, Patrologie grecque 11, 495, transmet la même opinion que celle de Cosmas ; voir RANDLES, *De la terre plate*, p. 75-76.

63 N. SED, « Les hymnes sur le paradis de Saint Ephrem et les traditions juives », *Le Muséon* 81, 1968, p. 455-501 ; T. KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian, with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition*, Lund, 1978.

64 EPHREM, *Hymnes sur le Paradis*, I, 4.

65 *Hymnes*, I,8.

66 *Hymnes*, I,9 ; cf. *Exode* 30,3. Les dimensions de l'autel d'Aaron sont d'une coudée de largeur, d'une coudée de longueur et de deux coudées de hauteur.

67 EPHREM, *Hymnes*, II,6,4 ; cf. FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives*, I,1,31.

68 KRONHOLM, *Motifs*, p. 69 et n. 79.

69 EPHREM, *Hymnes*, III,4,3.

70 *Hymnes*, III,14,2.

71 *Hymnes*,III,3,3.

72 *Hymnes*,III,14,2.

73 *TC* II,24 et 36 ; II, 52 ; IV,8.

74 EPHREM, *Hymnes*, I,16,5 ; III,17,6 ; IV,6,4 ; 7,3 ; 8,1-5 ; V,15,3 et 5 ; VIII,11,1 ; XI,3,1. Voir KRONHOLM, *Motifs*, p. 72, n. 88. Cf. *Midrash Rabba Deutéronome*, V,10 ; *Apocalypse de Moïse*, 17 ; *Actes grecs de Thomas*, 32.

75 EPHREM, *Hymnes*, II,11,5.

76 *Hymnes*, I,16,6.

77 POMPONIUS MELA, *De chorographia*, I,9. Sur le cours souterrain des fleuves, voir AUJAC, *Strabon*, p. 277-278. Voir aussi PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, 1, 20 (avec PAUSANIAS V, 7, 2, des gens croyaient que l'Euphrate, après s'être perdu dans un marais, réapparaissait sous le nom de Nil aux montagnes d'Ethiopie). Voir LECLERCQ, « Kosmas Indicopleustès », col. 820-849.

78 EPHREM, *Commentaire sur la Genèse*, 29,3-10.

79 WOLSKA-CONUS, *TC* II, 51, n. 1, situe Sasou au sud-ouest d'Axoum, alors que L.P. KIRWAN, « The christian Topography and the Kingdom of Axum », *Geographical Journal* 138, 1972, p. 170-171, l'identifie avec le royaume méroïtique du Soudan, Kasou ou Koush.

80 WOLSKA, *Th*, p. 268.

81 PHILOPON, *De Opificio mundi*, IV, p. 169-170 ; cf. W. WOLSKA, *Th*, p. 268-269.

82 H. USENER, *De Stephano Alexandrino*, Bonn, 1879, p. 17. Voir R. VANCOURT, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote*, Lille, 1941, p. 26-42.

83 M. MEYERHOFF, « Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Araben », dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-Hist. Klasse* 23, 1930, p. 389-429.

84 LETRONNE, « Les opinions », p. 603.

85 WOLSKA, *Th*, p. 280.

86 WOLSKA-CONUS, « La diagnôsis ptoléméenne : date et lieu de composition », publiée comme la première partie de « Deux contributions à l'histoire de la géographie », dans *Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Travaux et mémoire* 5, Paris, 1973, p. 259-273. Voir l'édition de la *Diagnôsis* par K. MÜLLER, *Geographi graeci minores*, II, Paris, 1861, p. 488-493, ainsi que A. DILLER, dans *Classical Studies in Honor of W. A. Oldfather*, Urbana, Illinois, 1949, p. 39-49. Le livre a été composé à Alexandrie au VIe siècle ; sur la possibilité d'une composition antérieure à 547 dans un milieu proche de Philopon, voir WOLSKA-CONUS, « Deux contributions », p. 270, n. 62. L'auteur est anonyme ; mais il s'agit vraisemblablement de l'un des « mécaniciens » (sinon Anastasios lui-même) qui ont assisté à la discussion décrite en *TC* VI,3 : voir WOLSKA-CONUS, « Deux contributions », p. 272.

87 Il semble que Cosmas n'ait pas lu ce livre de Ptolémée, cf. *TC* III,76.

88 Eudoxe, Dicéarque, Eratosthène, Hipparque, Marin de Tyr ; la Bible n'étant pas mentionnée, l'auteur n'était peut-être pas chrétien.

89 *Diagnôsis*, 9,32 ; voir p. 266 de la traduction de Wolska-Conus.

90 *Diagnôsis*, 8,12-14 ; *TC* II,5.

91 Qu'on me permette d'exprimer ici mes plus chaleureux remerciements à F. Schmidt et A. Desreumaux pour l'extrême gentillesse avec laquelle ils ont bien voulu m'aider. Ma reconnaissance également à Mme C. Paupert, sans laquelle mon français maladroit aurait été loin d'être compréhensible.

DEUXIÈME PARTIE

L'ESPACE DE LA PAGE

I

L'ESPACE DE LA PAGE DANS SIX TRADUCTIONS COMMENTÉES DE LA BIBLE (1683-1748)

Les études qui suivent portent sur quelques Bibles catholiques françaises de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle. En les ouvrant chacune à la page correspondant aux mêmes versets bibliques (*Epître aux Romains*, 9,12-13), nous avons été frappés par la diversité de leurs mises en pages. Nous nous sommes posé les questions suivantes : pourquoi ces textes, souvent proches, voire identiques, sont-ils disposés de manière si différente dans l'espace de la page ? Selon ce qui est mis en évidence ou au contraire ce qui est omis, cette variété des mises en pages serait-elle significative, et de quoi ?

La fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle forment une période particulièrement féconde en éditions de nouvelles Bibles dans la France catholique. Avant l'édition de Le Maître de Saci (à partir de 1667), il n'existait que quelques Bibles traduites en français. On utilisait surtout les Bibles en latin. La nouvelle traduction de Le Maître de Saci va susciter un foisonnement d'éditions ; qu'elles reprennent cette traduction en la corrigeant (ainsi Quesnel en 1671, de Carrières en 1701-1716 ou Dom. A. Calmet en 1707-1716), ou qu'elles proposent une tout autre version (par exemple R. Simon en 1702). Mais dès 1748, le nombre d'éditions se restreint autour de celle de Rondet, appelée plus communément Bible d'Avignon, Bible de Vence ou même Bible de Calmet, ouvrage qui connaîtra un grand succès et nombre de rééditions jusqu'à la fin du XIXe siècle.

PRÉSENTATION HISTORIQUE DES TEXTES ÉTUDIÉS

La diversité du corpus que nous avons choisi illustre plusieurs des courants qui traversaient l'Eglise catholique de cette époque en France, allant du mouvement de la réforme de l'Eglise qui se poursuit avec Le Maître de Saci, Dom Calmet, de Carrières et Rondet, jusqu'aux tendances polémiques de Quesnel ou exégétiques de R. Simon : en quoi la mise en pages reflète-t-elle le milieu qui a produit ces ouvrages ? Et plus précisément, comment le lecteur est-il déjà orienté par ces mises en pages ?

Alors que les protestants de langue française disposaient d'une traduction depuis plus d'un siècle (Bible d'Olivétan, 1535 ; Bible « de l'Epée », 1540), ce n'est qu'au XVIIe siècle que commence la première grande traduction de la *Bible* à partir des textes hébreu et grec dans le cadre de l'Eglise catholique [1]: elle est due à Antoine Le Maître (1608-1658), et surtout à son frère Louis Isaac Le Maître de Saci (1613-1684). Livre après livre, depuis les Psaumes de David en 1665, le *Nouveau Testament* dit « de Mons » en 1667, jusqu'aux *Paralipomènes, Esdras et Néhémie* en 1693, toute la Bible est traduite et éditée ; mais il ne s'agit pas encore d'une édition complète de l'ensemble, puisqu'en fait chaque livre connaît une édition et des rééditions particulières. Ce n'est qu'en 1696 que paraît une édition complète à Paris en seize volumes in-12°, corrigée et reprise très souvent dans différents formats à partir de 1700 : quatre éditions en 1700 à Paris, Anvers, Bruxelles et Liège, deux en 1701 à Paris et Liège... jusqu'à l'édition de Garnier en 1935. Devant la complexité de l'histoire de l'édition de cette traduction, nous avons étudié d'une part les préfaces des volumes de l'édition de N. Akakia à Châlon, 1693-1695, in 8°, et d'autre part la mise en pages de l'édition de Broncart à Liège, 1701 in folio (34 x 22,5 cm).

L'oratorien janséniste Pasquier Quesnel (1634-1719) publia à Paris en 1668 *Les Paroles de la Parole incarnée, Jésus-Christ Notre Seigneur, tirées du Nouveau Testament*, ouvrage repris et augmenté en 1693 sous le titre *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset pour rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée*, éditée par Prabard à Paris, in-8° (19,5 x 12,6 cm); c'est la mise en pages de ce deuxième ouvrage que nous avons analysée. Les textes bibliques latin et français sont ceux du *Nouveau Testament* de Mons (1667) vu plus haut. Et il faut souligner que ce fut l'un des livres les plus lus à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle, malgré la Bulle *Unigenitus* (8 septembre 1713) qui condamnait 101 propositions extraites de ces réflexions morales.

Au contraire, l'oratorien Richard Simon (1638-1712) fait une traduction française complètement nouvelle du texte biblique dans son *Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ traduit sur l'ancienne édition latine avec des remarques littérales et critiques sur les principales difficultés* à Trévoux en 1702 in-12° (17,2 x 10,5 cm). C'est l'édition dont nous examinerons la mise en pages. Cette traduction fut très vite condamnée par Bossuet et par une *Ordonnance de S.E. Mgr le Cardinal de Noailles portant condamnation de la traduction du Nouveau Testament imprimé à Trévoux* à Paris en 1702.

Le bénédictin lorrain Dom Augustin Calmet (1673-1757), pour sa part, reprendra en la corrigeant la traduction de Le Maître de Saci pour son *Commentaire Littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*

260 Chap. 9. S. Paul veut être anathême pour les Juifs. **EPITRE DE S. PAUL.** Cap. 9. S. Paulus optat esse anathema pro Judæis.

CHAPITRE IX.

S. Paul est fort affligé de la perte des Juifs. Elle ne rend pas les promesses de Dieu vaines. C'étoit les enfans d'Abraham selon l'élection, & non selon la chair, qu'elles regardoient. Isaac & Jacob furent les enfans de la promesse, non Ismaël, & les autres. Dieu est le maître de ses misericordes. Il endurcit qui il veut. Celui qui étoit son peuple cesse de l'être, & celui qui ne l'étoit pas, le devient. Les Juifs avec la loi se sont perdu. Les Gentils se sont seuls sauvez par la foi en Jesus-Christ.

1. JESUS-CHRIST m'est témoin que je dis la verité *a*. Je ne mens point, ma conscience me rendant ce témoignage par le saint Esprit,
2. que je suis saisi d'une tristesse profonde, & que mon cœur est pressé sans cesse d'une vive douleur ":
3. jusque-là que j'eusse desiré *b* de devenir moi-même anathême, & d'être separé de JESUS-CHRIST ", pour mes freres *c*, qui sont d'un même sang que moi selon la chair;
4. qui sont les Israëlites, à qui apartient l'adoption des enfans *de Dieu*, sa gloire, son aliance, sa loi, son culte & ses promesses;
5. de qui *les Patriarches* sont les Peres, & desquels est sorti selon la chair JESUS-CHRIST même ", qui est Dieu audessus de tout *d*, & beni dans tous les siécles. Amen.
6. Ce n'est pas néanmoins que la parole de Dieu soit demeurée *e* sans effet ". Car tous ceux qui descendent d'Israël, ne sont pas pour cela Israëlites ":
7. & tous ceux qui sont de la race d'Abraham, ne sont pas pour cela ses enfans; mais *Dieu lui dit*: C'est Isaac qui sera apellé vôtre fils *f*.
8. C'est à dire que ceux qui sont enfans selon la chair, ne sont pas pour cela enfans de Dieu; mais que ce sont les enfans de la promesse, qui sont reputez être les enfans *d'Abraham*.
9. Car voici les termes de la promesse: Je viendrai *dans un an* en ce même tems, & Sara aura un fils.
10. Et cela ne se voit pas seulement dans Sara, mais aussi dans Rebecca *g*, qui conçut en même tems *deux enfans* d'Isaac nôtre pere.
11. Car avant qu'ils fussent nez, & avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le decret de Dieu *h* demeurât ferme selon son élection,
12. non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'apel & du choix de Dieu *i*, il lui fut dit:
13. L'aîné sera assujeti au plus jeune, selon qu'il est écrit: J'ai aimé Jacob, & j'ai haï Esaü ".
14. Que dirons-nous donc? Est-ce qu'il y a en Dieu de l'injustice "? Dieu nous garde de cette pensée.
15. Car il dit à Moïse: Je ferai misericorde à qui il me plaira de faire misericorde; & j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié.
16. Cela ne dépend donc *k* ni de celui qui veut, ni de celui qui court; mais de Dieu qui fait misericorde ".
17. C'est pourquoi il dit à Pharaon dans l'Ecriture: C'est pour cela même que je vous ai établi, pour faire éclater en vous ma toute-puissance, & pour rendre mon nom celebre par toute la terre.

1. *Veritatem dico in Christo. Non mentior, testimonium mihi perhibente conscientia mea in Spiritu Sancto,*
2. *quoniam tristitia mihi magna est, & continuus dolor cordi meo:*
3. *optabam enim ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundùm carnem:*
4. *qui sunt Israëlitæ, quorum adoptio est filiorum, & gloria, & testamentum, & legislatio, & obsequium, & promissa:*
5. *quorum patres, & ex quibus est Christus secundùm carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.*
6. *Non autem quòd exciderit verbum Dei. Non enim omnes qui ex Israël sunt, ii sunt Israëlitæ:*
7. *neque qui semen sunt Abrahæ, omnes filii: sed in Isaac vocabitur tibi semen:*
8. *id est, non qui filii carnis, hi filii Dei; sed qui filii sunt promissionis, æstimantur in semine.*
9. *Promissionis enim verbum hoc est: Secundùm hoc tempus veniam, & erit Saræ filius.*
10. *Non solùm autem illa, sed & Rebecca ex uno concubitu habens Isaac patris nostri.*
11. *Cùm enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, ut secundùm electionem propositum Dei maneret,*
12. *non ex operibus sed ex vocante, dictum est ei:*
13. *Quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*
14. *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit.*
15. *Moysi enim dicit: Miserebor cujus misereor: & misericordiam præstabo cujus miserebor.*
16. *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.*
17. *Dicit enim Scriptura Pharaoni: Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam; & ut annuntietur nomen meum in universa terra.*

a Let. Je dis la verité en Jesus-Ch. *b* Let. Je desirois. Act. 9. 1. 1 Cor. 15. 9. *c* i. e. Afin qu'il fussent reconciliés, & réduis en Jesus-Ch. *d* Autr. De tous. *e* Let. Tombée. Gen. 21. 12. *f* Let. En Isaac sera apellée vôtre race. Hebraïsme. Autr. C'est d'Isaac que descendront ceux qui seront apellés vôtre race. Gal. 4. 28. Gen. 18. 10. Gen. 25. 24. *g* Let. Non seulement elle, mais aussi Rebecca. *h* i. e. Qu'il avoit fait sur ces enfans. *i* Let. Mais par celui qui apelle. Gen. 25. 23. Mal. 1. 2. Exod. 33. 19. *k* Let. Ce n'est donc point. Exod. 9. 16.

✝. 2. *Expl.* La cause de la douleur & de la tristesse de l'Apôtre étoit la dureté & l'incredulité des Juifs, qui mettoient toute leur confiance dans la loi de Moïse, & qui renonçant à la grace de l'Evangile, se rendoient indignes du salut éternel.

✝. 3. *Expl.* C'est à dire d'être éternellement privé de la presence de JESUS-CHRIST: si cela se pouvoit, sans être privé de son amour.

✝. 5. *Expl.* Tous avantages qui sembloient donner aux Juifs quelque droit à l'Evangile, & que les autres peuples n'avoient pas.

✝. 6. *Expl.* L'Apôtre prévient cette objection: qu'il ne paroit pas que Dieu soit fidele observateur de sa parole, puisqu'ayant adressé au peuple d'Israël toutes ses promesses, loin de les accomplir, il avoit reprouvé tout ce peuple.

Ibid. *Expl.* C'est à dire vrais Israëlites, qui par leur foi meritent de recevoir l'effet des promesses. Origene & d'autres croyent que l'Apôtre fait allusion à l'étymologie du mot d'Israël, qui signifie, *Voyant Dieu*.

✝. 13. *Expl.* C'est à dire, que pour être enfant d'Abraham par la generation charnelle, il ne s'ensuit pas qu'on soit enfant de Dieu par la grace, & il dissipe toute la confiance que les Juifs pouvoient mettre dans l'avantage qu'ils avoient d'être de la race d'Abraham.

✝. 14. *Expl.* Qui traite si inégalement des enfans, dont la cause semble égale en toutes choses.

✝. 16. *Expl.* Ainsi & l'élection de Jacob, & celle de tous les fidéles à la grace & à la gloire, sont un pur don de la bonté de Dieu, qui par sa grace fait vouloir le bien à ceux qui le veulent, & fait courir dans la voye de ses commandemens ceux qui y courent.

Cap. Justitia & misericordia Dei erga Electos & reprobos. **AUX ROMAINS.** Chap. 9. Justice & misericorde de Dieu envers les élus & les reprouvez. 261

18. Il est donc vrai qu'il fait misericorde à qui il lui plaît *l*, & qu'il endurcit qui lui plaît ".
19. Vous me direz peut-être: Aprés cela pourquoi Dieu se plaint-il? car qui est-ce qui resiste à sa volonté?
20. Mais, ô homme, qui êtes-vous pour contester avec Dieu? Un vase d'argile dit-il à celui qui l'a fait: Pourquoi m'avez-vous fait ainsi?
21. Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase destiné à des usages honorables, & un autre destiné à des usages viles & honteux *m* ".
22. *Qui peut se plaindre* de Dieu, si voulant montrer sa juste colere, & faire connoître sa puissance, il souffre avec une patience extrême les vases de colere préparez *n* pour la perdition,
23. afin de faire paroître les richesses de sa gloire sur les vases de misericorde qu'il a préparez pour la gloire,
24. sur nous, qu'il a appellez non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les Gentils,
25. selon qu'il dit lui-même dans Osée: J'appellerai mon peuple, ceux qui n'étoient point mon peuple *o*; ma bien-aimée, celle que je n'avois point aimée; & l'objet de ma misericorde, celle à qui je n'avois point fait misericorde;
26. & il arrivera que dans le même lieu où je leur avois dit autrefois: Vous n'êtes point mon peuple, ils seront appellez les enfans du Dieu vivant.
27. Et pour ce qui est d'Israël, Isaïe s'écrie: Quand le nombre des enfans d'Israël seroit égal à celui du sable de la mer, il n'y en aura qu'un petit reste de sauvez *p* ".
28. Car Dieu dans sa justice consumera & retranchera *son peuple*. Le Seigneur fera *un grand* retranchement sur la terre ".
29. Et le même Isaïe avoit dit auparavant: Si le Seigneur des armées ne nous avoit reservé quelques-uns de nôtre race *q*, nous serions devenus semblables à Sodome & à Gomorrhe.
30. Que dirons-nous donc? *Sinon* que les Gentils qui ne cherchoient point la justice ont embrassé la justice, & la justice qui vient de la foi?
31. Et que les Israëlites au contraire, qui recherchoient la loi de la justice ", ne sont point parvenus à la loi de la justice?
32. Et pourquoi? Parce qu'ils ne l'ont point *recherchée* par la foi; mais par les œuvres de la loi. Car ils se sont heurtez contre la pierre d'achopement *r*,
33. selon qu'il est écrit: Je m'en vas mettre en Sion celui qui est la pierre d'achopement, la pierre de scandale; & tous ceux qui croiront en lui, ne seront point confondus.

18. *Ergo cujus vult miseretur, & quem vult indurat.*
19. *Dicis itaque mihi: Quid adhuc queritur? Voluntati enim ejus quis resistit?*
20. *O homo tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: Quid me fecisti sic?*
21. *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud verò in contumeliam?*
22. *Quòd si Deus, volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ, apta in interitum,*
23. *ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam,*
24. *quos & vocavit nos non solùm ex Judæis, sed etiam ex Gentibus?*
25. *sicut in Osee dicit: Vocabo, non plebem meam, plebem meam: & non dilectam, dilectam; & non misericordiam consecutam, misericordiam consecutam:*
26. *& erit, in loco ubi dictum est eis: Non plebs mea vos, ibi vocabuntur filii Dei vivi.*
27. *Isaias autem clamat pro Israël: Si fuerit numerus filiorum Israël tanquam arena maris, reliquiæ salvæ fient:*
28. *verbum enim consummans, & abbrevians in æquitate: Quia verbum breviatum faciet Dominus super terram.*
29. *Et sicut prædixit Isaias: Nisi Dominus Sabbaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodoma facti essemus, & sicut Gomorrha similes fuissemus.*
30. *Quid ergo dicemus? Quòd gentes, quæ non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam, justitiam autem quæ ex fide est;*
31. *Israël verò sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit.*
32. *Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus: offenderunt enim in lapidem offensionis,*
33. *sicut scriptum est: Ecce pono in Sion lapidem offensionis, & petram scandali: & omnis, qui credit in eum, non confundetur.*

l Car il est le maître de ses graces. Sap. 15. 7. Isa. 45. 9. Jer. 18. 6. *m* Let. Un vase d'honneur & un vase d'ignominie. *n* Autr. Formez, ou, destinez à, &c. Osée 2. 24. 1. Petr. 2. 10. *o* i. e. Les Gentils. Osée 1. 10. Isa. 10. 22. *p* C'est le sens de l'Hébreu & du Siriaque. Let. Le reste sera sauvé. Isa. 1. 9. *q* i. e. Quelques gens de bien en qui les promesses pussent être accomplies. *r* i. e. Contre Jesus-Christ qu'ils n'ont pas voulu reconnoitre pour le Messie. Isa. 8. 14. 28. 16. 1. Pet. 2. 7.

✝. 18. *Expl.* Non positivement, en inspirant la malice qui endurcit le cœur, mais en ne donnant pas la grace qui l'amollit, & qu'il ne doit point au pecheur.

✝. 21. *Expl.* Cette réponse supose la masse corrompuë par le peché d'Adam; car quoique les hommes soient tous par leur naissance également dans le peché & sous la condamnation, Dieu en tire ceux qu'il lui plait pour leur faire misericorde, & laisse les autres dans la corruption où le peché les a mis.

✝. 27. *Expl.* Tous les hommes étant criminels, & la Justice de Dieu ne punissant personne qui ne le merite, nul ne peut se plaindre qu'on lui fasse injustice, si on le laisse dans la condamnation encouruë par le premier pere.

✝. 28. *Let.* Le Seigneur consomme & abrége sa parole en équité. Il fera une parole abrégée sur la terre, *Parole* pour *chose*, *Hébraïsme*. Quelques-uns croyent que l'Apôtre veut marquer par là, que Dieu en faveur des Juifs abrégera les voyes qu'il tient ordinairement dans la conversion des ames.

✝. 31. *Expl.* C'est à dire que les Juifs qui mettoient toute leur confiance dans la Justice de la loi, n'ont pas trouvé la justice à laquelle la loi conduisoit, qui est la justice de la foi, la grace justifiante.

CHAPITRE X.

Il prie pour le salut des Juifs. Leur zele n'est pas selon la science. Ils ignorent la fin de la loi qui est Jesus-Christ. Ce n'est pas dans les œuvres, mais dans la foi vive que consiste la justice. La foi est pour tous; mais il faut qu'elle soit annoncée avec mission. Tous l'ont ouïe, mais les seuls Gentils l'ont reçuë.

1. IL est vrai, mes freres, que je sens dans mon cœur une grande affection pour le salut d'Israël, & que je le demande à Dieu par mes prieres ".

1. *Fratres, voluntas quidem cordis mei, & obsecratio ad Deum, fit pro illis in salutem.*

✝. 1. *Let.* Mes freres, la volonté de mon cœur, & la priere que je fais à Dieu pour Israël, est pour son salut. *Expl.* L'Apôtre fait cette protestation dans la crainte qu'il avoit qu'on n'attribuât à quelque mouvement de passion contre les Juifs, les verites si dures qu'il avoit avancées, & qu'il avoit encore à dire.

Kk 3

LE MAITRE DE SACI, *Nouveau Testament*,
(1ère éd. 1667), Liège, 1701 in folio, p. 260

386 EPISTRE DE S. PAUL

9 Promissionis enim verbum hoc est : Secundùm hoc tempus veniam , & erit Saræ filius.

9 *Car voicy les termes de la promesse: Je viendrai dans un an en ce même tems , & Sara aura un fils.*

terrible, mais juste, saint, adorable. Que la sagesse humaine se taise, & apprenne à se soumettre à une sagesse qu'elle ne peut comprendre, parce que c'est Dieu même.

9 Isaac conçu miraculeusement d'un pere décrepit & d'une mere sterile, est la figure du Fils de Dieu incarné, & des enfans de Dieu adoptifs, qui ne sont faits tels que par l'operation surnaturelle, toute-puissante, & toute gratuite du saint Esprit, & en vertu du decret eternel de Dieu & de la promesse faite à son Fils, qui s'execute en son temps. O mon Dieu, puis que vous estes déja venu à moi, & que vous avez operé si puissamment en moy, j'espere ce qui reste à accomplir de vos promesses sur moy.

§. 2. ELECTION DE DIEU, NON SELON LES OEUVRES. IL FAIT MISERICORDE A QUI IL VEUT. VASES D'HONNEUR ET D'IGNOMINIE.

10 Non solùm autem illa: sed & Rebecca ex uno concubitu habens, Isaac patris nostri.

10 *Et cela ne se voit pas seulement dans Sara, mais aussi dans Rebecca, qui conçut en même tems deux enfans d'Isaac nôtre pere.*

10 Troisiéme image & preuve de la prédestination dans les enfans jumeaux d'Isaac. La préference toute gratuite des élus ne peut non plus être attribuée, ny à leurs propres merites, ny à ceux de leurs peres & de leurs meres, que la préference de Jacob à Esaü, nez tout à la fois d'un même pere, d'une même mere, & dans la même disposition. – Moins nous meritons par nous-mêmes, plus nous devons à Dieu. C'est le thresor

AUX ROMAINS, ch. IX. 387

que nous trouvons dans nostre pauvreté, & le riche fond de l'humilité chrétienne, de ne nous pouvoir glorifier de rien.

11. 12. Quel est icy le dessein de l'Apôtre, sinon de confondre la fausse sagesse de ceux qui cherchent dans les élus des merites ou des œuvres, précedentes ou posterieures, faites ou à faire, qui n'étant pas des dons de Dieu ayent esté le motif de leur prédestination eternelle & de leur préference, & d'établir la foi d'une élection de grace, & non pas de merite, d'une élection qui ne trouve pas dans l'homme ce qui pourroit en estre le motif, mais qui l'y met? *S. Augustin Ep. à Sixte.*

11 *Car avant qu'ils fussent nez, & avant qu'ils eussent fait aucun bien ny aucun mal, afin que le decret de Dieu demeurât ferme selon son élection,*

11 Cùm enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, (ut secundùm electionem propositum Dei maneret.)

12 *non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel & du choix de Dieu, il luy fut dit:*

12 Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei:

13 *L'aîné sera assujetti au plus jeune; selon qu'il est écrit: J'ay aimé Jacob, & j'ay haï Esaü.*

13 Quia major serviret minori sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esaü autem odio habui.

14 *Que dirons-nous donc? Est-ce qu'il y a*

14 Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas

13 L'amour de Dieu éternel & gratuit est le motif de la prédestination des Saints. Qu'aimoit Dieu dans Jacob, sinon le don gratuit de sa misericorde? Et que haïssoit-il dans Esaü, sinon le péché, dans lequel il estoit né? Il met dans l'un le bien qu'il y veut aimer; mais il trouve dans l'autre le mal qu'il y condamne. – Adorons cet amour eternel de Dieu envers ses élus, comme la source de toutes ses misericordes sur eux, & ce qui les distingue des impies.

14 Voilà où se terminent les vains efforts de la raison humaine: ou de vouloir comprendre les jugemens de Dieu, par une présomption extravagante, ou d'accuser d'injustice ce qu'elle ne

B b ij

P. QUESNEL, *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales*, Paris, 1693, in-8°, p. 386-387

4. Je veux dire les Iſraëlites, à qui l'adoption qui les a faits ⁱ enfans", ᶠ la gloire", ᵍ le Teſtament", la Loy, le culte de Dieu, & les promeſſes appartiennent ;

5. ⁱ Qui deſcendent des Patriarches", & deſquels eſt ſorti Jeſus-Chriſt ſelon la chair, ᶜ qui eſt Dieu au-deſſus de toutes choſes beni éternellement." Amen.

6. Ce n'eſt pas cependant que la parole de Dieu ait été ſans effet. Car tous les deſcendans ᵏ d'Iſraël" ne ſont pas Iſraëlites ˡ,

Geneſ. 21. 12. 7. Ni ceux qui ſont de la race d'Abraham ne ſont pas tous ſes enfans : mais vôtre race (*dit l'Ecriture*) ſera dans les deſcendans d'Iſaac.

trouve des exemples dans l'ancien Teſtament & même dans le nouveau. S. Chryſoſtome & les autres Commentateurs grecs aprés lui, qui n'ont point ſongé à cet exemple, ont entendu par *être anathême* ſelon la proprieté des mots grecs *être ſeparé*. Mais dans toute l'Ecriture, quand ce mot *être anathême* ſe prend en mauvaiſe part, il ne ſignifie autre choſe, qu'*être devoüé*, *être traitté comme un ſcelerat*, *être exterminé*. Et c'eſt le ſens que S. Jerôme a ſuivi.

v. 4. ᵉ c. d. enfans de Dieu, comme ils ſont appellez dans l'ancien Teſtament. ᶠ c. d. la gloire qu'ils avoient d'être le peuple de Dieu. ᵍ *autr.* l'alliance, ou au plutôt les alliances, comme il y a dans le grec ordin.

v. 5. ʰ *L.* de qui ſont les peres. ⁱ C'eſt ainſi qu'il faut traduire ces paroles, & non pas avec quelques Unitaires aprés Eraſme en mettant un point aprés le mot de chair, *Dieu qui eſt au-deſſus de toutes choſes ſoit beni éternellement*. C'eſt un raffinement inconnu à toute l'antiquité.

v. 6. ᵏ c. d. de Jacob ſelon la chair. ˡ ſelon l'Eſprit, ou enfans de Jacob ſpirituel à qui les promeſſes ont été faites comme type de J. C. S. Paul ſuit ſouvent dans cette Epître un ſens myſtique qui étoit reconnu des Juifs de ſon tems.

8. C'eſt-à-dire que ce ne ſont pas les deſcendans d'Abraham ſelon la chair, qui ſont enfans de Dieu ; mais que ce ſont ceux à qui appartiennent les promeſſes, leſquels ſont cenſés être ſes enfans. Gal. 4. 28.

9. Car voicy ce que porte la promeſſe : Je reviendrai en cette même ſaiſon, & Sara aura un fils. Gen. 18. 10.

10. Ce qui n'eſt pas ſeulement arrivé à Sara ; mais auſſi à Rebecca, lorſqu'elle conçût ᵐ d'Iſaac nôtre pere *deux enfans* tout d'une fois".

11. Car avant qu'ils fuſſent nez, ou qu'ils euſſent fait ni bien, ni mal (afin que ce que Dieu avoit arrêté par le choix qu'il avoit fait, demeurât ferme.)

12. Il ⁿ lui" fut dit, non à cauſe de leurs œuvres ; mais parce qu'il les avoit appellés, Gen. 25. 23.

13. L'aîné ſervira le cadet, ſelon ces paroles de l'Ecriture : ᵒ J'ay plus aimé Jacob qu'Eſaü". Mal. 1. 2.

v. 10. ᵐ Il y a dans le grec d'*un ſeul*, à ſçavoir *Iſaac nôtre pere*. C'eſt un ſecond exemple du même type par lequel il montre que Dieu étant le maître abſolu a pû rejetter les Juifs qui étoient ſon peuple, & ſubſtituer en leur place les Gentils, en les appellant à l'Evangile, quand même les Juifs n'auroient point été coupables.

v. 12. ⁿ c. d. à Rebecca.

v. 13. ᵒ *L.* j'ay aimé Jacob, & j'ay haï Eſaü. On a déja remarqué ailleurs, que dans le ſtile de l'Ecriture *haïr* ſignifie ſouvent *aimer moins*, & il s'agit ici du droit d'aineſſe que Dieu donna à Jacob, qui n'étoit cependant que le cadet. Car S. Paul parle ici de Jacob & d'Eſaü comme types des Juifs qui furent rejettés, & des Gentils appellez à l'Evangile pour être en leur place le peuple de Dieu : & ce qui fait encore mieux

D iij

R.SIMON, *Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus Christ traduit sur l'ancienne édition latine avec des remarques littérales et critiques,* Trévoux, 1702, in 12°, p. 44-45

176 COMMENTAIRE LITTERAL

11. *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei;*

12. Non à cause de leurs œuvres; mais à cause de la vocation *de Dieu*, il lui fut dit :

COMMENTAIRE.

Ils conviennent tous que le décret dont il s'agit ici, est purement gratuit; & saint Paul ne peut pas le marquer d'une maniére plus positive qu'il fait au ℣. 12. *Ce n'est point à cause des œuvres de Jacob ou d'Esaü qu'il leur fut dit : l'aîné sera assujetti au plus jeune, mais à cause de la vocation de Dieu.* Ils conviennent encore en un autre point, qui est que la vocation à la Foi, & la prédestination à la grace, sont un pur effet de la miséricorde de Dieu; (a) autrement la grace ne seroit point grace.

Toute la difficulté donc consiste à sçavoir si saint Paul a voulu y parler directement de la prédestination à la gloire; car si cela est il faudra reconnoître que cette prédestination est purement gratuite, comme l'a enseigné saint Augustin : ou s'il y a simplement parlé de la vocation à la grace; auquel cas, on ne pourra point employer ce passage pour prouver d'une maniére directe le dogme de la prédestination gratuite à la gloire, suivant les principes de saint Augustin; mais aussi on n'en pourra tirer aucun avantage contre son sentiment. Ce n'est point ici le lieu de traitter cette matiére à fond; il faudroit pour cela un traité entier. Ce qui est certain, c'est que saint Paul a voulu parler ici d'une élection toute gratuite, soit à la grace, & à la Foi, soit à la gloire & au salut éternel; soit à l'un & à l'autre tout ensemble.

℣. 12. NON EX OPERIBUS. *Non à cause de leurs œuvres, mais à cause de la vocation de Dieu, il lui fut dit : l'aîné sera assujetti au plus jeune.* Le Seigneur déclara à Rébecca, avant la naissance de ses deux jumeaux, que l'un seroit assujetti à l'autre, (b) l'aîné au cadet, Esaü à Jacob. Et cette promesse ne pouvoit être ni une récompense du mérite de l'un, ni une peine de la malice de l'autre : ce n'étoit donc qu'un pur effet de la volonté, & du choix de Dieu qui vouloit préferer Jacob à Esaü. Si l'on dit que Dieu prévoyoit les bonnes actions de Jacob, son obéissance, sa fidélité, le raisonnement de saint Paul n'aura plus la même force, & il ne pourra pas inférer de ceci, que Dieu fait miséricorde à qui il veut, & que cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu seul, comme le remarque le Cardinal Tolet, (c) & plusieurs autres, aprés saint Augustin. (d)

(a) Rom. 11. 6.
(b) Genes. xxv. 22. 23.
(c) Tolet. hic, Annot. 18 & 19.
(d) August. Ep. olim 105. nunc 194. ad Sixtum. & Ep. olim 106. nunc 186. ad Paulinum, & Ep. olim 157. nunc 190. ad Optat. Alibi sæpius, ac retract. lib. 1. cap. 23.

℣. 13.

SUR L'EPITRE DE S. PAUL AUX ROM. CHAP. IX. 177

13. *Quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esaü autem odio habui.*

13. L'aîné sera assujetti au plus jeune, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob, & j'ai haï Esaü.

COMMENTAIRE.

SICUT SCRIPTUM EST : JACOB DILEXI, ESAÜ AUTEM ODIO HABUI. *Selon qu'il est écrit : j'ai aimé Jacob, & j'ai haï Esaü.* Jacob Pere des Israëlites, & Esaü Pere des Iduméens, sont la figure des élûs & des réprouvez. Les effets sensibles de l'élection gratuite de Jacob, sont sa domination sur Esaü, la grandeur & l'éclat de sa race, la fertilité & l'abondance de son pays, ses prérogatives par rapport à la religion, les promesses de la naissance du Messie, qui devoit sortir de sa race. Tout cela étoit sensible, & désignoit autre chose, sçavoir la prédestination de Jacob à la gloire; & outre cela la vocation des élûs à la Foi, & leur prédestination au bonheur éternel. De même que dans le tems Jacob ou sa postérité ont joüi de tous les avantages qui leur avoient été promis même avant leur naissance, ainsi la Foi, la grace, la justification & la gloire sont destinées aux élûs, soit Juifs ou Gentils, non en vûë d'aucun mérite précédent de leur part, mais par un effet purement gratuit de la miséricorde de Dieu.

Jacob aimé de Dieu avant sa naissance, est la figure des Gentils appellez à la religion Chrétienne, & au bonheur éternel, avant qu'ils eussent fait aucune bonne action pour les mériter : Esaü haï de Dieu, c'est-à-dire moins aimé, & moins privilégié (a) que Jacob son frere, quoiqu'il ne fût pas plus coupable que lui, est la figure des réprouvez; (b) tant de ceux qui comme les Juifs, ont par leur faute fermé les yeux à la vérité, que des autres qui par un juste, mais sécret & impénétrable jugement de Dieu, sont laissez dans la masse de corruption, & exclus de la béatitude.

On ne peut pas inférer de là qu'Esaü soit réellement réprouvé, quant à l'éternité bienheureuse, ni que les réprouvez soient nécessairement & infailliblement damnez quoi qu'ils fassent. Le passage d'Osée régarde principalement l'assujettissement temporel & passager des descendans d'Esaü, à ceux de Jacob; & la perte du droit d'aînesse d'Esaü transféré à Jacob. Il est trés-probable qu'Esaü a persévéré jusqu'à la mort dans la vraye religion, & qu'il a eû part au bonheur des Saints. Il a pû être la figure des réprouvez sans être réprouvé lui-même.

A l'égard des réprouvez, il est indubitable que tous les adultes qui se damnent, se damnent librement, volontairement, & par leur faute. Ils sont toûjours inexcusables dans leur infidélité, & dans leur égare-

(a) Est. Menoc. Grot. Est.
(b) August. plurib. locis. D. Thom. hic. Peter. d lp 11. Est. hic. Petr. Lombard. lib. 1. sent. dist. 41. & in hunc loc. Cajet. Lvran. hic. alii.

Z

Dom A. CALMET, *Commentaire Littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Les Epîtres de S. Paul*, t. 1, Paris, 1716, in 4°, p. 176-177

6. Non autem quod exciderit verbum Dei. Non enim omnes qui ex Israel sunt, ii sunt Israëlitæ :

6. ce n'eft pas néanmoins que la parole de Dieu foit demeurée *vaine & fans effet. Car fes promeffes exigeoient qu'on fût vrai Ifraélite & vrai enfant d'Abraham.* Or tous ceux qui defcendent d'Ifraël ne font pas *pour cela vrais* Ifraélites ;

7. neque qui femen funt Abrahæ, omnes filii : fed in Ifaac vocabitur tibi femen ;

7. ni tous ceux qui font de la race d'Abraham, ne font pas *pour cela* fes *vrais* enfans ; puifque *Dieu lui dit :* Ce fera Ifaac, *& non pas Ifraël*, qui fera appellé votre fils.

8. id eft, non qui filii carnis, hi filii Dei, fed qui filii funt promiffionis, æftimantur in femine.

8. C'eft-à-dire, que ceux qui font enfans *d'Abraham*, felon la chair, *& felon l'ordre de la nature*, ne font pas *pour cela* enfans de Dieu ; mais que ce font les enfans *que ce patriarche a eus en vertu* de la promeffe *de Dieu*, qui font réputés être *les vrais* enfans *d'Abraham.*

9. Promiffionis enim verbum hoc eft : Secundùm hoc tempus veniam, & erit Saræ filius.

9. Or voici les termes de cette promeffe *que Dieu fit à Abraham, par un ange qu'il lui envoya :* Je viendrai *dans un an* en ce même tems ; & Sara aura un fils. *Mais ne vous imaginez pas que tous ceux qui font fortis de ce fils foient les vrais enfans d'Abraham & les enfans de Dieu.*

§. II. *Election de Dieu. Il fait miféricorde à qui il veut. Vafe d'honneur & d'ignominie.*

10. Non folùm autem illa : fed & Rebecca ex uno concubitu habens, Ifaac, patris noftri.

10. Car ce n'eft pas feulement *dans* Sara, *& dans la préférence que Dieu donne à fon fils fur celui d'Agar, qu'il paroît que tous les enfans d'Abraham felon la chair ne font pas pour cela les enfans de Dieu :* mais *cela fe voit auffi dans* Rebecca, qui conçût en même-tems *deux enfans* d'Ifaac notre pere, *dont l'un fut choifi, & l'autre rejetté.*

11. Cùm enim nondum nati fuiffent, aut aliquid boni egiffent, aut mali, (ut fecundùm electionem propofitum Dei maneret.)

11. Car avant qu'ils fuffent nés, & avant qu'ils euffent fait aucun bien, ni aucun mal, afin que le décret de Dieu *fur ces deux enfans* demeurât ferme felon leur élection *éternelle*,

12. Non ex operibus, fed ex vocante dictum eft ei :

12. non à caufe de leurs œuvres *bonnes ou*

mauvaifes, mais à caufe de l'appel & du choix de Dieu, il fut dit à la mere :

13. quia major ferviet minori, ficut fcriptum eft : Jacob dilexi, Efau autem odio habui.

13. L'aîné fera affujetti au plus jeune *que je lui ai préféré :* felon qu'il eft écrit : J'ai aimé Jacob, & j'ai haï Efaü.

14. Quid ergo dicemus ? numquid iniquitas apud Deum ? Abfit.

14. Que dirons-nous donc ? Eft-ce qu'il y a en Dieu de l'injuftice, *lui qui traite fi inégalement deux enfans dont la condition paroît fi égale ? Non, mes freres.* Dieu nous garde d'une telle penfée. *Il n'y a point eu d'injuftice dans la conduite que Dieu a tenue à l'égard de ces deux enfans. Ils étoient tous deux criminels, tous deux conçûs dans le péché : Dieu en a voulu fauver un ; le choix de celui à qui il vouloit faire cette grace dépendoit uniquement de fa volonté.*

15. Moyfi enim dicit : Miferebor cujus mifereor : & mifericordiam præftabo cujus miferebor.

15. Car il dit à Moyfe : Je ferai miféricorde à qui il me plaira de faire miféricorde ; & j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié.

16. Igitur non volentis, neque currentis : fed miferentis eft Dei.

16. Ainfi cela ne dépend, ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miféricorde, *puifque c'eft la grace que Dieu donne par un effet de cette miféricorde fpéciale, qui fait vouloir ceux qui veulent, & courir ceux qui courent.*

17. Dicit enim Scriptura Pharaoni : Quia in hoc ipfum excitavi te, ut oftendam in te virtutem meam : & ut annuntietur nomen meum in univerfa terra.

17. Car l'Ecriture *nous apprend qu'il* dit à Pharaon, *par la bouche de Moyfe :* C'eft pour cela même que je vous ai *élevé fur le thrône, & que je vous ai abandonné à la dureté de votre cœur*, pour faire éclater en vous ma puiffance, & pour rendre mon nom célebre dans toute la terre, *par la grandeur des prodiges que votre malice m'obligera de faire pour la punir.*

18. Ergo cujus vult miferetur, & quem vult indurat.

18. Il eft donc vrai qu'il fait miféricorde à qui il lui plaît, & qu'il endurcit qui il lui plaît, *fans qu'il y ait pour cela aucune injuftice en lui, parce qu'en faifant grace aux uns, il ne fait point d'injuftice aux autres.*

19. Dicis itaque mihi :

19. *Mais* vous me direz peut-être : Après

DE CARRIERES, *Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament avec un commentaire littéral inséré dans la traduction française*, Paris, 1750, in 4° (1ère éd. Paris-Reims, 1701-1716, in 12°), p. 260-261

390 ÉPITRE DE S. PAUL AUX ROMAINS;

le ſalut de mes freres, qui ſont d'un même ſang que moi ſelon la chair;

4. qui ſont les Iſraëlites *que Dieu a choiſis pour être ſon peuple*, à qui appartient l'adoption des enfants *de Dieu*, *parmi leſquels il a fait éclater* ſa gloire, *qu'il a honorés de* ſon alliance, *à qui il a donné* ſa Loi, *qu'il a inſtruits des cérémonies de* ſon culte, & *à qui il a adreſſé* ſes promeſſes;

5. de qui *les Patriarches* ſont les peres, & deſquels *enfin* eſt ſorti, ſelon la chair, *Jeſus*-Chriſt même, qui eſt Dieu, *élevé* au deſſus de tout, & béni dans tous les ſiecles. Amen. *Si malgré tous ces avantages, il y a tant de Juifs qui périſſent, & qui ne reçoivent point l'accompliſſement des promeſſes que Dieu avoit faites à leurs peres,*

6. ce n'eſt pas néanmoins que la parole de Dieu ſoit demeurée *vaine &* ſans effet: car *ſes promeſſes exigeoient qu'on fût vrai Iſraëlite & vrai enfant d'Abraham. Or* tous ceux qui deſcendent d'Iſraël, ne ne ſont pas *pour cela vrais* Iſraëlites;

Gen. XXI. 12. 7. ni tous ceux qui ſont de la race d'Abraham, ne ſont pas *pour cela* ſes *vrais* enfants; puiſque *Dieu lui dit*: Ce ſera Iſaac, *& non pas Iſmaël*, qui ſera appellé votre fils.

Gal. IV. 28. 8. C'eſt-à-dire, que ceux qui ſont enfants *d'Abraham* ſelon la chair *& ſelon l'ordre de la nature*, ne ſont pas *pour cela* enfants de Dieu; mais que ce ſont les enfants *que ce patriarche a eus en vertu* de la promeſſe *de Dieu*, qui ſont réputés être *les vrais* enfants *d'Abraham*.

Gen. XVIII. 10. 9. Or voici les termes de cette promeſſe *que Dieu fit à Abraham, par un Ange qu'il lui envoya*: Je viendrai *dans un*

ſunt cognati mei ſecundùm carnem,

4. qui ſunt Iſraelitæ; quorum adoptio eſt filiorum, & gloria, & teſtamentum, & legiſlatio, & obſequium, & promiſſa:

5. quorum patres, & ex quibus eſt Chriſtus ſecundùm carnem, qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſecula. Amen.

6. Non autem quòd exciderit verbum Dei. Non enim omnes qui ex Iſrael ſunt, ii ſunt Iſraelitæ:

7. neque qui ſemen ſunt Abrahæ, omnes filii: ſed in Iſaac vocabitur tibi ſemen:

8. id eſt, non qui filii carnis, hi filii Dei; ſed qui filii ſunt promiſſionis, æſtimantur in ſemine:

9. promiſſionis enim verbum hoc eſt: Secundùm hoc tempus veniam;

n'a pu l'entendre que du ſacrifice de ſa vie, de ſa ſanté, de ſon corps, de ſes biens, &c. | mais non pas de ſon ame.

CHAPITRE IX. 391

& erit Saræ filius.

10. Non ſolùm autem illa; ſed & Rebecca ex uno concubitu habens, Iſaac patris noſtri:

11. cùm enim nondum nati fuiſſent, aut aliquid boni egiſſent, aut mali, (ut ſecundùm electionem propoſitum Dei maneret,)

12. non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt ei:

13. Quia major ſerviet minori: ſicut ſcriptum eſt: Jacob dilexi, Eſau autem odio habui.

14. Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Abſit.

15. Moyſi enim dicit: Miſerebor cujus miſereor;

en ce même temps; & Sara aura un fils: *mais ne vous imaginez pas que tous ceux qui ſont ſortis de ce fils, ſoient les vrais enfants d'Abraham & les enfants de Dieu.*

10. *Car* ce n'eſt pas ſeulement *dans* Sara, *& dans la préférence que Dieu donne à ſon fils ſur celui d'Agar, qu'il paroît que tous les enfants d'Abraham ſelon la chair ne ſont pas pour cela les enfants de Dieu*: mais *cela ſe voit* auſſi *dans* Rébecca, qui conçut en même temps *deux enfants* d'Iſaac notre pere, *dont l'un fut choiſi & l'autre rejetté.* Gen. XXV. 24.

11. Car avant qu'ils fuſſent nés, & avant qu'ils euſſent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le décret de Dieu *ſur ces deux enfants* demeurât *ferme* ſelon ſon élection *éternelle*, *

12. non à cauſe de leurs œuvres *bonnes ou mauvaiſes*, mais à cauſe de l'appel *& du choix de Dieu*, il fut dit à la mere:

13. L'aîné ſera aſſujetti au plus jeune *que je lui ai préféré*: ſelon qu'il eſt écrit: J'ai aimé Jacob, & j'ai haï Eſaü. Gen. XXV. 23. Mal. I. 2.

14. Que dirons-nous donc? Eſt-ce qu'il y a en Dieu de l'injuſtice, *lui qui traite ſi inégalement deux enfants dont la condition paroît ſi égale? Non, mes freres*: Dieu nous garde d'une telle penſée. *Il n'y a point eu d'injuſtice dans la conduite que Dieu a tenue à l'égard de ces deux enfants: le choix de celui à qui il vouloit faire grace, dépendoit uniquement de ſa volonté.*

15. Car il dit à Moyſe: Je ferai miſéricorde à qui il me plaira de faire miſéri- Exod. XXXIII. 19.

ṽ. 11. Le Grec peut ſe traduire: afin que le décret fondé ſur l'élection de Dieu demeurât *conſtant*.

E. RONDET, *Sainte Bible en latin et en français avec des notes littérales, critiques et historiques*, Paris, 1748-1750, in 4°, p. 390-391

chez Emery à Paris, 1707-1716, in-4° (25,7 x 18 cm), d'où nous avons tiré notre quatrième mise en pages : « Depuis le temps (où parut pour la première fois la traduction de la Bible de Le Maître), on y a fait beaucoup de corrections. Celui qui a procuré l'édition de Broncart à Liège en 1701 l'a revue et corrigée en plusieurs endroits. Nous l'avons aussi retouchée dans l'édition de ce texte qui est à la tête de notre *Commentaire Littéral* » [2].

De même l'oratorien De Carrières (1662-1717) a repris cette traduction pour sa *Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament avec un commentaire littéral inséré dans la traduction française* à Paris et Reims, in-12°, 1701-1716 ; nous avons étudié la mise en pages de l'édition in-4° (24,7 x 17,5 cm) de 1750 qui, mis à part le format, est tout à fait semblable et qui est la plus courante. De Carrières a beaucoup travaillé à donner un texte intelligible en gardant intégralement la traduction de Le Maître de Saci et en y intégrant sa paraphrase.

Enfin, l'édition par Etienne Rondet (1717-1785) de la *Sainte Bible en latin et en français avec des notes littérales, critiques et historiques, des préfaces et des dissertations, tirées du Commentaire de D.A. Calmet et des Auteurs les plus célèbres*, à Paris, 1748-1750, (25 x 18,5 cm), reprend la traduction de Le Maître de Saci contenant la paraphrase de De Carrières ; il est intéressant de noter que cette Bible souvent rééditée aux XVIIIe et XIXe siècles [3] a toujours eu la même mise en pages dans des formats un peu différents et avec des caractères plus modernes.

L'échantillonnage des ouvrages que nous avons étudiés est par conséquent varié et peut sembler hétérogène. Deux critères ont guidé notre choix. D'une part, nous nous sommes restreints à une période relativement courte de l'histoire des éditions de Bibles et de commentaires : la fin du XVIIe et la première moitié du XVIIIe siècle ; ainsi, les variations techniques d'éditions restent-elles limitées et le contexte historique forme-t-il un ensemble plus ramassé. D'autre part, ces ouvrages, Bibles, Nouveaux Testaments, commentaires ou réflexions sont tous une édition du texte biblique en français ; et ils ont été les plus répandus et les plus lus au XVIIIe siècle, comme en témoigne leur présence dans toutes les bibliothèques de séminaires et d'universités. Chacun a été discuté dans les milieux savants ou ecclésiaux parce qu'il apportait des nouveautés dans l'approche du texte biblique ou dans sa prise en considération du lecteur potentiel. Dans leur diversité, ces éditions bibliques ont en commun d'avoir été écrites en français : les commentaires in-folio en latin des siècles précédents étaient destinés aux savants de tous les pays chrétiens ; traduire la Bible en français dans l'Eglise catholique montre le désir de s'adresser en France à un public plus large, sinon à tout le peuple de l'Eglise, et peut-être de résister ainsi au développement du protestantisme ; mais le commentaire en français est aussi là pour guider le lecteur dans le texte biblique qui ne serait pas compréhensible tout seul : la Bulle *Unigenitus Dei Filius* (1713) ne condamnait-elle pas ceux qui affirmaient que « la lecture de l'Ecriture sainte est pour tout le monde » ? [4]

DEUX MÉTHODES

Cette recherche a été menée parallèlement et de façon indépendante sur deux fronts différents tant par l'objet analysé que par la méthode d'investigation. Nous

commencerons par l'analyse sémiotique de l'objet que les auteurs-éditeurs ont produit matériellement, examiné non sous l'angle de son contenu mais uniquement sous son aspect « mise en pages ». Ensuite, nous laisserons à la lecture critique des préfaces le soin de nommer ce que la mise en pages ne permettait que de pressentir, en examinant ce que les auteurs-éditeurs ont expressément déclaré vouloir faire ou ne pas faire.

D'un côté M-L. Fabre examinera la mise en pages comme s'il s'agissait d'une image, avec l'hypothèse qu'une mise en pages « complexe » n'attribue pas la même valeur aux parties du texte qu'elle différencie typographiquement, présentant ainsi plusieurs programmes de lecture hiérarchisés. Cette différence entre les valeurs attribuées aux divers sous-ensembles textuels, ainsi que l'ordre de lecture suggéré se contentent-ils de redire, visuellement et brièvement, ce que les préfaces déclarent explicitement et longuement ? Ou toute mise en pages est-elle déjà en elle-même une manière de discours ?

D'un autre côté, après avoir rappelé le contexte ecclésial de la France de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle, C. Paupert analysera à travers les préfaces des différents ouvrages, les intentions des auteurs et les raisons qui les ont poussés à publier telle nouvelle édition du Nouveau Testament ou de la Bible : la préface, l'avertissement ou l'introduction d'un livre mettent l'ouvrage en règle vis-à-vis des autorités, ils font connaître au public les nouveautés apportées, ou s'adressent aux autres chercheurs. Cette recherche critique permet de découvrir ces intentions, en particulier vis-à-vis de nouveaux lecteurs.

A partir de ces approches, j'étudierai ensuite le rapport entre le contenu même des pages examinées, la mise en pages et la préface à travers deux exemples particuliers : la disposition et la dimension du texte biblique latin dans la page donnent des indications sur les options que les auteurs-éditeurs ont prises dans l'histoire des éditions de la Bible, puisqu'après le Concile de Trente, la Vulgate était considérée comme le texte de référence dans l'Eglise catholique. Par l'analyse du commentaire et des notes bien séparés du texte biblique, en opposition avec la paraphrase insérée dans la traduction de ce texte en français, il s'agira de voir si leurs contenus s'inscrivent directement ou non dans une mise en pages qui se contente de hiérarchiser les différents éléments.

Compte tenu du grand nombre d'éditions de textes bibliques aux XVIIe et XVIIIe siècles, le choix de ce dossier pourra sans doute paraître quelque peu arbitraire ; mais ce travail relève plus du sondage que d'une étude exhaustive. Encore fallait-il choisir un terrain présupposé propice : plus que leur contenu, c'est surtout l'origine catholique de ces Bibles qui a présidé à notre choix, ainsi que leur impact et leur grande diffusion [5].

Patrick MARSAUCHE

NOTES

1 D'après R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament,* Paris, 1685, p. 531, les traductions en langue vulgaire, avant Luther, étaient inexactes, parce que faites sur la *Vulgate* : « On n'a point d'autres Traductions Françoises de la Bible faites sur le Texte Hebreu que celles

des Docteurs de Genève », en particulier celles d'OLIVÉTAN (1535) et de DIODATI (1644). Il existait cependant la Bible de Louvain, traduction française de N. de LEUZE, 1550, in-fol.

2 Dom A. CALMET, *Dictionnaire de la Bible,* article « Bible », Emery, Paris, 1720-1721.

3 Par exemple : *La sainte Bible en latin et en français,* Boudet et Desaint à Paris, Mérande à Avignon, 1767-1773, 17 vol in-4° ; 4° édition, Méquignon, Paris, 1820-24, 24 vol. in-4° ; 5° édition, par D.P.L.B., Drach, Paris, 1827-1833, 27 vol. in-8° ; par l'Abbé GLAIRE, Paris, 1834-36, in-4°. *La Sainte Bible* de Calmet, Vence, Sacy et Duclot, Loisel, Paris, 1839. *La Sainte Bible expliquée et commentée,* par l'Abbé SIONNET, avec la traduction et la paraphrase de Dom CALMET, P. Renouard, Paris, 1840.

4 Voir J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire,* Paris, 1971, p. 184.

5 Nous aurions pu compléter cette enquête par une analyse du contenu des notes et des commentaires ajoutés au texte biblique. Précisons toutefois que, préalablement à l'étude de la mise en pages, A. GUEURET a fait une solide analyse sémiotique de l'extrait de l'*Epître aux Romains* ; ce qui a permis à M.-L. FABRE d'examiner la complexité de ces mises en pages sans a priori idéologique, c'est-à-dire en évitant de « préférer » telle édition à telle autre.

II

UNE ORGANISATION DE L'ESPACE : LA MISE EN PAGES

Il s'agit ici d'examiner ce que la mise en pages peut indiquer des intentions de l'auteur-éditeur. Nous considérons la mise en pages comme la transformation d'un texte manuscrit en un texte imprimé, c'est-à-dire le passage d'une forme graphique unique, propre à l'auteur, en une forme graphique mécanique, reproductible, réglée par l'art de l'imprimeur. Ne disposant que du produit fini imprimé, nous n'avons pas pu dissocier ce qui relève de l'auteur, de l'éditeur ou de l'imprimeur.

Parallèlement, les intentions déclarées des auteurs-éditeurs sont étudiées dans les préfaces à ces éditions : l'objectif étant de savoir si les résultats de l'étude des préfaces corroborent notre examen de la mise en pages.

Notre propos est donc modeste : on ne traitera ni des contraintes fixées au discours par les règles rhétoriques du temps ni de celles imposées par le fait imprimé à la manière de rédiger ni des transformations que subit un manuscrit en devenant imprimé.

Cependant, préalablement, nous a paru nécessaire une brève enquête sur le travail du typographe, dans le cadre de l'imprimerie, à l'époque qui nous intéresse : le début du XVIIIe siècle [1]. Résumons-en l'essentiel. Si la technique, les manières de faire, sont bien établies - typographie « classique » qui se maintiendra jusqu'au début du XXe siècle - il n'y a pas encore de code régulant la pratique. Chaque imprimeur crée ses propres caractères, en nombre limité : c'est un artisan et un artiste, souvent très cultivé lui-même, de sorte qu'il est difficile de savoir qui, de l'énonciateur-éditeur et/ou de l'énonciateur-imprimeur, décide du détail de la mise en pages, choisit la disposition des différents « paquets » à imprimer.

Sur l'art de la mise en pages, nous avons pu noter un certain nombre de considérations ou de remarques insistant sur le nécessaire équilibre architectural à respecter dans la page, sur le calcul des proportions des caractères, des lignes, la répartition harmonieuse des « masses », jouant aussi avec l'utilisation de caractères différents ; tout ceci pour éviter la monotonie, rendre la lecture esthétiquement attrayante, et aussi pour faciliter la compréhension du texte et sa lisibilité : l'imprimeur se préoccupe donc beaucoup du lecteur.

Ajoutons que la taille des différents caractères choisis permet de savoir à la fois ce qui s'offre à lire en premier, et à quelle distance du livre l'oeil se tiendra pour lire, tandis que le format et le poids du livre indiquent si ce livre doit être

posé pour être lu, ou s'il peut être tenu en mains : l'ensemble fournit des hypothèses sur les types de lecture possibles.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES PRÉALABLES SUR LA MISE EN PAGES CONSIDÉRÉE COMME UNE IMAGE

Les propos des imprimeurs sur leur art nous invitent ainsi à considérer la mise en pages, globalement, comme la composition d'une image où, dans un premier « balayage », l'oeil voit, repère, apprécie, avant de passer à l'acte de lecture proprement dit.

En effet, toute impression de caractères d'imprimerie sur une page vierge crée du discontinu, généralement noir / blanc, qui donne à voir des lignes parallèles formées de lettres juxtaposées, avec un double jeu d'écarts, selon qu'il s'agit de distinguer les lettres les unes des autres, ou de séparer les mots (la ponctuation se chargeant de séparer les groupes de mots, les phrases, etc.). L'ensemble « imprimé »forme un rectangle, qui est lui-même englobé dans le rectangle de la page, comme inclus dans un cadre blanc.

Du blanc circule aussi entre ces lignes, qui les tient à distance régulière, ni trop espacées ni trop rapprochées, selon un usage de lisibilité établi en fonction du choix des caractères, de leur forme, enfin de la hauteur des lettres : ce qu'on appelle le corps [2]. Notons encore des lignes inachevées, qui marquent la fin d'un paragraphe, la première ligne du paragraphe suivant commençant alors légèrement en retrait, avec ou sans un espace blanc plus grand entre deux paragraphes. Si la fin d'une page n'est pas imprimée, cela indique généralement la fin d'un chapitre, la page suivante commençant en ce cas à une certaine distance du haut, le changement de chapitre étant marqué soit par un simple numéro, soit par un « chapitre x », suivi ou non d'un titre.

Ainsi ce discontinu est-il fait d'un grand nombre d'éléments visuels, dont les proportions ont été soigneusement calculées pour être « agréables » à l'oeil (selon les critères esthétiques du milieu socio-culturel). De plus, chaque page se présente, à l'intérieur d'un chapitre, comme inséparable de la précédente et de la suivante (voir aussi la numérotation suivie), rien dans la page n'attirant particulièrement le regard, à part la disposition en alinéas. Par là, le lecteur est incité à faire une lecture linéaire continue, depuis la première page, qu'il tourne, pour reprendre à gauche en haut, passer à droite, jusqu'en bas, et ainsi de suite jusqu'à la fin.

Mais un certain nombre d'ouvrages présentent un « discontinu »plus complexe : titres, sous-titres, caractères gras, italiques, appels de notes renvoyant en bas de page ou en fin de chapitre, etc., avec éventuellement, à l'intérieur de la même page, l'emploi de corps différents. En ce cas, la lecture proposée au lecteur n'est plus, ou plus uniquement, de type continu, mais elle invite à divers parcours entre le texte « principal »et les notes, renvois, annexes, schémas, et ainsi de suite ; ou bien elle vise à permettre, soit une lecture rapide, « en diagonale », soit une lecture de détail, en jouant sur la dimension des caractères, les encadrés : lecture que le lecteur peut mener selon sa quête. On est en présence d'un ouvrage d'étude, de référence, dont le caractère « scientifique » est marqué. Les pages revêtent ici un aspect de « mosaïque », qui laisse apparaître une première segmentation, au plan de l'expression,

renvoyant manifestement à autre chose, au plan du contenu. De quels éléments chacun de ces plans est-il constitué ? Comment sont-ils articulés ? Et peut-on corréler les articulations du plan du contenu et celles du plan de l'expression ? Voici une première série de questions, auxquelles il nous faudra tenter de répondre.

Sur le programme supposé de l'auteur-éditeur

Plaçons-nous maintenant à un autre point de vue. Le fait même d'écrire et de (faire) imprimer un livre présuppose chez l'énonciateur (auteur + éditeur) l'existence d'un programme narratif visant à transmettre l'objet-livre à un énonciataire-lecteur. De plus, l'énonciateur n'est pas physiquement présent au moment où l'énonciataire se conjoint à l'objet quand celui-ci est un texte écrit : cet écrit doit aussi prendre en charge le programme de manipulation (par séduction ?) de l'énonciateur, programme destiné à conjoindre le lecteur, non seulement à un vouloir-lire *ce* livre, mais aussi à un pouvoir-lire. Et, dans ce cas particulier de la transmission d'un objet-savoir « livre », nous sommes devant un objet-savoir « partiel », qui appartient à un ensemble-savoir plus vaste, celui de la matière dont il traite, concurremment avec d'autres livres. L'acte de lecture lui-même se dédouble en un faire pragmatique « pouvoir-lire », et un faire cognitif « pouvoir-comprendre » (interpréter ?). Il aboutit à une sanction, positive ou négative, sur la valeur du message reçu par lecture, message qui pourra alors être assumé ou refusé, partiellement ou totalement. Donc, l'énonciateur qui veut réussir sa performance complexe doit « modaliser » son futur énonciataire, lui donner les moyens d'un pouvoir-lire, et même prévoir ses programmes possibles de lecture, en référence à un « univers de savoir » commun (à un milieu de production), dont fait partie l'objet partiel *ce* livre, et où se profile au moins un Destinateur social. L'énonciateur doit en outre persuader l'énonciataire de sa propre compétence à énoncer ce qu'il transmet. Tout ceci, l'énonciateur le fait, parfois par le choix du titre, et explicitement dans sa préface ou son introduction. Mais ne pose-t-il pas également, dans le cours même du texte, des marques de sa compétence, et aussi les moyens d'un « bien » pouvoir-lire, sinon le « bien-lu » lui-même ? Alors, où, quand, comment ? Autre série de questions à examiner.

Venons-en à l'examen du chapitre 9 de l'*Epître aux Romains*, versets 6 à 13, dans les six éditions constituant notre corpus [3]. Ces éditions diffèrent non seulement par leur mise en pages, mais aussi par leur format : un in-folio (Le Maître de Saci), un in-8° (Quesnel), un in-12° (R. Simon), trois in-4° (Dom Calmet, De Carrières, Rondet) ; et par le nombre de pages consacrées à notre extrait : un tiers de page dans Le Maître de Saci, trois pages dans Quesnel, une page et demie dans R. Simon, six bonnes pages dans Dom Calmet, une page et quart dans Carrières et Rondet. Au contraire de ce qui se passe dans les Bibles hébraïques, il n'apparaît pas ici qu'existent des règles fixant strictement les différents éléments composant l'édition, leur emplacement, leur reproduction. Simplement, le travail est soigné, avec filets ou vignettes, lettrines, marges assez larges, caractères élégants.

Nous savons au départ qu'il s'agit de mettre sous les yeux le texte biblique traduit, accompagné d'un texte « autre », dont le détail est d'ailleurs annoncé sur chaque page de titre. Mais, cherchant simplement si et dans quelle mesure la « production imprimée » corrobore ces intentions déclarées, nous nous en tiendrons à l'examen des pages, d'abord d'un point de vue *visuel*, en regardant comment s'organisent les « masses graphiques » selon leur emplacement dans la page, le choix de différentes tailles de caractères, l'opposition caractères romains/italiques. Nous nous autoriserons aussi à reconnaître, pour les différencier, latin et français, en notant que le français est utilisé à la fois pour la traduction du texte biblique, et pour du texte « autre ».

Pour visualiser les masses graphiques formant la page du début de chapitre dans chaque édition, nous avons dessiné les contours, puis réduit les schémas ainsi obtenus à la même échelle. Sont seulement précisés l'emplacement du texte latin et celui de la traduction française. En effet, d'une édition à l'autre, nous nous attendons à retrouver ce même texte latin, et/ou sa traduction française, éléments communs plus ou moins « invariants », par opposition à du texte « autre », propre à chaque édition et vraisemblablement aussi variable selon chacune. Mais de quoi est fait ce texte « autre » ? Nous tenterons donc de déterminer, de nommer, les divers éléments entrant dans sa composition, par la comparaison entre ces éditions, en utilisant notamment la présence / absence de certains éléments.

Cette mise en pages opère une segmentation hiérarchisée. Dans quelle mesure renvoie-t-elle à une articulation au plan du contenu ? Ou bien le contenu reste-t-il plus ou moins indifférencié, tout en se donnant à voir comme articulé ? Ce que nous ne pourrions alors que constater, au plan de la manifestation.

Dans une deuxième partie, nous essaierons de reconstituer, selon l'objet qui circule, les programmes du (ou des) destinateur (s), de l'énonciateur et de l'énonciataire, à partir de l'organisation de ce qui se donne à lire dans chacune des six éditions.

ÉTUDE COMPARÉE DES SIX ÉDITIONS

Ce qui s'impose à première vue dans chacune des six pages, c'est un contraste entre les titres, en capitales aérées se détachant bien sur le « blanc », et tout ce qui est « texte », plus serré, plus noir, beaucoup plus composite aussi. Examinons successivement ces deux ensembles.

Les titres

Il y en a plusieurs, certains se retrouvant dans chacune des pages, d'autres non. Voyons d'abord les éléments communs. Toutes nos éditions reproduisent *en haut de page*, en le répartissant sur les pages de gauche et de droite, le titre du livre biblique dont un passage est imprimé sur la page, soit « Epître de S(aint) Paul aux Romains », avec l'indication « chap(itre) IX ». Celle de Dom Calmet fait en outre précéder ce titre de « Commentaire littéral sur l'... », conformément au titre général de l'ouvrage. Cette mention en haut de page semble donc

relever d'un usage établi, facilitant la recherche d'un passage précis. Cependant chacun répartit les divers éléments du titre de façon légèrement différente, vraisemblablement marque d'énonciation de l'éditeur-imprimeur. Le Maître de Saci a une manière originale de procéder, en rajoutant, de part et d'autre de « Epître... », la transposition à la troisième personne d'un extrait du v.3, qui était à la première personne : « S. Paul veut être anathème pour les juifs » ; transposition en français et italiques à gauche, en latin et caractères romains à droite, alors que ce sera l'inverse dans la page même. Est-ce parce qu'il ne s'agit pas d'une citation exacte ? Ou parce que l'imprimeur a voulu éviter la monotonie ?

La mention « chapitre IX » est également reprise *dans le corps de la page* ; si les caractères sont toujours des capitales ou petites capitales romaines, leurs dimensions respectives varient : Le Maître de Saci privilégie le titre « Epître » du haut de page, Rondet utilise les même corps pour les deux ; les quatre autres privilégient « Chapitre IX » dans le corps de la page, soit en choisissant des caractères plus grands, soit en augmentant leur espacement. Quant à R. Simon, il a une composition très serrée, le titre du haut de page n'est séparé du corps de la page par aucun blanc supplémentaire ; seule se détache dans la page l'indication « Chapitre IX ». Ces choix sont sans doute le fait de l'imprimeur.

Examinons ensuite les éléments « propres » à chaque édition. Sauf chez R. Simon qui n'a rien, le titre « chapitre IX » est suivi d'une ou de plusieurs lignes, qui se détachent aussi nettement du reste : c'est pourquoi nous les versons du côté des titres.

Côté typographie, Le Maître de Saci offre une composition en italiques, dans un corps intermédiaire entre ceux des titres et ceux des textes. Dom Calmet choisit des italiques, du même corps que le texte qui suit le titre « commentaire » (qu'il est le seul à mettre, après le texte biblique), mais qui font plus aéré. Carrières choisit des italiques d'un corps modeste. Rondet prend des italiques du même corps que les titres. Toutes ces italiques sont en bas de casse. Quesnel est le seul à utiliser des petites capitales, d'un corps proche de celui du titre « Epître... ». La solution des italiques, à quatre contre un, indique-t-elle que ces lignes sont « de la rédaction » ? Quesnel au contraire joue-t-il l'assimilation des énonciateurs - la constitution d'un énonciateur collectif - par la ressemblance typographique ?

Voyons donc de quoi sont faites ces lignes. Les mots en sont généralement extraits du texte biblique, et repris dans une paraphrase : il s'agit d'un exercice de « condensation » du chapitre [4], donné soit comme un *résumé* initial (Le Maître, Dom Calmet, Rondet), soit comme une série de *sous-titres* qui subdivisent le chapitre (Quesnel, Carrières). Nous sommes là devant autant de « faires interprétatifs » qui devancent la transmission de l'objet-texte (point que nous développerons plus loin). Notons ici simplement que le sous-titre s'offre plus facilement à la lecture que le résumé, étant bref et bien en évidence au milieu de la page. De plus, il manipule davantage le lecteur en lui imposant sa segmentation. En effet, chez Quesnel et Carrières, un sous-titre segmente notre passage entre les versets 9 et 10. Or, selon l'analyse sémiotique faite par A. Gueuret, les v. 6 à 13 forment un seul sous-ensemble (la séquence allant jusqu'à 9,29). On peut alors se demander si le sous-titre inséré à cet endroit n'est pas l'indice formel d'une certaine interprétation. Ce deuxième sous-titre est d'ailleurs à peu près identique dans les deux éditions, alors que chaque premier

sous-titre était différent, Carrières reprenant l'extrait de verset porté en haut de page chez Le Maître. C'est l'usage des sous-titres - différents d'ailleurs selon les éditions - qui prévaudra par la suite. Mais comment sont-ils reçus par les énonciataires-lecteurs ?

Le texte

Ici aussi, à première vue, nous trouvons à la fois du texte identique présent dans toutes les éditions (« texte commun »), et du texte différent (« texte propre »). Mais le dispositif topologique change beaucoup d'une page à une autre, même quand il s'agit du « texte commun ». De plus, texte commun et texte propre sont tantôt nettement séparés, tantôt imbriqués l'un dans l'autre, ce qui rend la comparaison difficile. Et le choix et la taille des caractères se superposent au dispositif topologique. Comment chaque mise en pages combine-t-elle donc tous ces éléments ?

Nous passerons ensuite à une comparaison entre les textes latins et les traductions françaises, en repérant tout ce qui diffère dans chaque édition. Puis nous examinerons l'ensemble « notes », variable selon les éditions. Est-il donc homogène ? Sinon, comment classer ces notes ? Enfin nous regarderons le texte propre à chaque édition, pour essayer d'en « décortiquer » de façon formelle le mécanisme de fabrication, la mise en texte.

Le dispositif graphi-topologique de la mise en pages du « texte »

Toutes les éditions, sauf Dom Calmet, sont composées en miroir ; le côté droit de la page de gauche et le côté gauche de la page de droite occupent donc la position centrale dans l'ensemble composé par les deux pages qui se font face. Ensemble qui s'organise ainsi entre un centre et une périphérie, laquelle est parfois « redoublée »par du texte qui occupe la marge extérieure, avec des lignes non justifiées [5]. Quatre des mises en pages sont encore plus compliquées, avec du texte réparti sur deux colonnes en bas de pages, et parfois même séparé du reste par un trait.

Commençons par regarder l'ensemble texte latin-traduction française, commun à toutes les éditions, sauf R. Simon, qui ne donne qu'une traduction française. La disposition en versets constituant autant d'alinéas est commune à tous les textes de notre corpus ; ce découpage des textes bibliques en versets numérotés, mis en place et vulgarisé par les frères Estienne au milieu du XVIe siècle, est ici unanimement admis. Cette disposition facilite le repérage de chaque verset, plus que leur lecture continue. Ici, elle commande aussi un alignement horizontal du début de chaque verset, latin ou français, chaque version formant une colonne verticale. C'est le texte français, généralement plus développé, qui commande l'alignement du texte latin : celui-ci présente donc des « blancs » parfois importants.

Cherchons maintenant l'organisation hiérarchique des éléments de chaque double page, d'après l'emplacement, la taille et le choix des caractères. Chez Le Maître de Saci, le latin est au centre, mais sur une colonne plus étroite que le

français, et composé en italiques et d'un corps plus petit, alors que la traduction française est à la périphérie, mais en caractères romains et plus grands, donc plus lisible. De temps en temps, un ou plusieurs mots français sont aussi en italiques. En marge et en bas de page le texte est en caractères plus petits, le plus souvent romains, parfois italiques, subordonné à la traduction française par un système complexe de renvois : même si cette traduction est périphérique, c'est elle qui semble bien ordonner la page.

Chez Quesnel, la position centrale est occupée par les « réflexions morales » annoncées en page de titre, en caractères romains assez grands, et dans lesquelles la traduction française, périphérique, est comme encastrée, et en italiques. Le latin est en marge, en tout petits caractères droits. Ce sont donc les « réflexions » qui... se voient de loin et sont privilégiées.

Chez R. Simon, il n'y a pas de latin, la traduction française, en romains assez grands, s'étale sur la largeur de la page, à l'exception d'une deuxième marge, périphérique, où s'inscrit parfois un texte bref en petites italiques. Par contre, le texte du bas de page se présente en deux colonnes, où dominent les caractères romains, de taille intermédiaire. Un système de renvois le subordonne à la traduction.

Dom Calmet qui annonce « commentaire littéral », donne, d'abord sous le résumé général du chapitre, puis en haut de page, en deux colonnes, à gauche le texte latin en italiques nettement plus petites que celles du résumé, à droite la traduction française en caractères romains de même taille que les italiques du latin. Entre les deux, un trait vertical. Puis vient le sous-titre « commentaire » en capitales. Le texte qui suit reprend le début du latin en petites capitales, la traduction française en italiques : ces caractères sont plus grands que la première fois. La suite du texte est en caractères romains assez grands. En bas de certaines pages, séparé par un trait horizontal, puis vertical, un texte sur deux colonnes en petites capitales, avec un système de renvois au texte du commentaire. Ce qui est cohérent avec le projet donné dans le titre : il arrive même que le commentaire soit si développé qu'il n'y a plus de verset en haut de page. Le commentaire d'un verset peut finir seulement à la page qui suit : les versets en haut de page apparaissent plutôt comme un repère. La composition en miroir est abandonnée.

Par contre, Carrières l'utilise, choisissant une disposition en deux colonnes : la colonne centrale, plus large, donne la traduction française, en caractères romains assez grands, « insérée » dans le commentaire en italiques de même dimension. Le latin est en périphérie sur une colonne deux fois moins large, composé en caractères romains nettement plus petits : ce qui donne plus de blanc que de texte ! Il n'y a plus aucun texte, ni en marge, ni en bas de page.

Rondet - qui dit s'inspirer de Carrières « corrigé » - donne au latin la place centrale, et le compose dans les mêmes grands caractères romains. La traduction française est périphérique, en caractères romains plus petits que ceux du latin et, comme Carrières, il y « insère » un commentaire en italiques de même taille. Ce qui a dû satisfaire les partisans du latin. Mais, dans Carrières comme dans Rondet, l'alignement verset latin - verset traduction est parfois un alignement sur le commentaire : est-ce une façon de mettre sur le même plan traduction et commentaire ? Rondet ajoute aussi un peu de texte en marge, en petites italiques et, sur deux colonnes en bas de page, séparées par un trait vertical, un texte composé principalement en caractères romains de taille plus petite, avec un système de renvois le subordonnant à la traduction française.

Cette première segmentation hiérarchisée donne donc :

Le Maître de Saci : 1 résumé en italiques 2 traduction française en romains 3 latin en italiques 4 notes en petits romains ou italiques.

Quesnel : 1 sous-titre en capitales et « réflexions » en grands romains 2 traduction française en italiques 3 latin en petits romains.

R. Simon : 1 Traduction française en romains 2 notes bas de page en petits romains ou italiques 3 notes marginales en italiques.

Dom Calmet : 1 résumé en italiques 2 ensemble verset latin complet en italiques à gauche + traduction française en romains à droite 3 ensemble verset latin en capitales + traduction française en italiques + commentaire en romains 4 notes bas de page en petites italiques.

Carrières : 1 commentaire en italiques + traduction française en grands romains 2 sous-titre en petites capitales 3 latin en petits romains.

Rondet : 1 résumé en grandes italiques 2 latin en grands romains 3 commentaire en italiques + traduction française en romains 4 notes bas de page en petits romains ou italiques 5 notes marginales en italiques.

Comparaison entre les textes latins et les traductions françaises

Pour cela, nous utiliserons l'opposition entre texte commun (= les mêmes mots) et texte propre (mots ou groupes de mots différents).

Le texte latin, absent chez R. Simon, est celui de la Vulgate. Chacun le reproduit, avec cependant de légères différences dans la ponctuation, et même parfois l'ajout de parenthèses après « *mali* », au v.11. Serait-ce une marque discrète d'énonciation où, par ces très légères « améliorations », l'énonciateur se poserait en sujet opérateur qui ne se contente pas de transmettre l'objet tel quel, mais le transforme un tant soit peu, délégué par quelque destinateur « érudit », tout à fait second à côté du destinateur principal qui impose la présence de la Vulgate dans l'édition ?

La traduction française est la même dans cinq de nos pages : Quesnel, Dom Calmet, Carrières et Rondet reprennent Le Maître de Saci. Or nous avions remarqué, dans la traduction de Le Maître de Saci, composée en caractères romains, l'intrusion de mots en italiques : ils s'avèrent n'avoir pas d'équivalent en latin. Ces ajouts seront signalés de la même façon chez Dom Calmet, gommés chez Quesnel qui les garde sans les signaler, et amalgamés au commentaire inséré de Carrières et Rondet. Quant à R. Simon, il présente sa traduction en ayant aussi recours à l'inclusion d'italiques dans le texte en romains. Est-ce une loi du genre ? Le dictionnaire de Greimas-Courtès propose de la traduction la définition suivante [6] : « activité cognitive qui opère le passage d'un énoncé donné dans un autre énoncé, *considéré comme équivalent* » (c'est moi qui souligne). Retenons également de cet article : « la traduction peut être décomposée en un faire interprétatif du texte *ab quo*, d'une part, et un faire producteur du texte *ad quem*, de l'autre » : en quelque sorte, l'ajout utilisé pour la production du texte *ad quem* en ferait une expansion du texte *ab quo*. De plus, si R. Simon ne reproduit pas la Vulgate, il dit en note (8,38) s'être référé à l'ancienne Vulgate ; ailleurs il cite du grec ou de l'hébreu. Sa traduction est donc faite à partir de plusieurs textes *ab quo*. On peut se demander si Le Maître de Saci n'a pas fait de même (cf. note du v.7 mentionnant « hébraïsme », ou

l'abréviation « autr. » ?). Dom Calmet propose aussi pour les v. 6 et 7, mais dans son « commentaire », une autre traduction du grec. En outre au v. 12, il modifie la traduction de Le Maître de Saci, substituant « de la vocation » à « de l'apel et du choix ». Rondet propose, en note, une autre traduction, du grec, pour le v. 11.

De cette comparaison, retenons d'une part la présence de la Vulgate comme texte de référence apparent de la traduction, et d'autre part la présence d'un faire interprétatif de l'énonciateur dès la reproduction du texte latin, mais plus discret que dans la traduction. Dans celle-ci, on peut se demander si les ajouts soulignés par l'emploi d'un autre caractère ne sont pas une marque d'énonciation qui ferait ainsi l'économie d'un embrayage explicite, pour mieux faire passer l'équivalence texte *ab quo* - texte *ad quem.*

Les notes

Du point de vue de la mise en pages, est « note » tout ce qui est imprimé en bas de page ou en marge, ce qui crée une opposition « texte en pleine page » / « texte en bas de page ou en marge ».

De plus, ce qui est « note » est mis en relation avec tel élément du texte en pleine page, par tout un système de renvois, ici assez compliqué : guillemets en pleine page et rappel du numéro du verset en bas de page (Le Maître de Saci, R. Simon, Rondet) ; lettre minuscule dans le texte principal et en marge (Le Maître de Saci) ou en bas de page (Dom Calmet). En outre, ces notes sont précédées de diverses abréviations : Let. (Le Maître de Saci), L. (R. Simon), ou Litt. (Rondet) ; Autr. (Le Maître de Saci, R. Simon) ; i.e. (Le Maître de Saci) ou c.d. (R. Simon).

Des différences entre les notes sont ainsi posées : mais selon quels critères sont-elles réparties, et comment peut-on les classer, surtout si on ne connaît pas les usages en la matière ? Il semble donc opératoire de chercher à quoi correspondent ces différents modes de renvois, en comparant d'une édition à une autre ce qui ne change pas et ce qui varie.

Or, ce qui se retrouve de façon constante dans les quatre éditions à notes, ce sont les références à d'autres textes bibliques, versets ou fragments de versets, cités dans notre passage des *Romains*. Ces parallèles sont toujours composés en italiques, placés en marge, en face du verset concerné, sans signe particulier de renvoi, sauf chez Dom Calmet qui n'utilise pas la marge, et se sert d'un seul signe de renvoi, les lettres minuscules. Chez R. Simon et Rondet, ce sont même les seules notes en marge : tendrait-on vers un usage de donner ces parallèles, lesquels manifestent une intertextualité intra-biblique, à l'appui de l'idée que la Bible s'explique par la Bible ?

Par contre, le reste des notes est plus hétérogène : ni leur point d'application ni leur rédaction ne sont nécessairement les mêmes. Pourtant, on pourrait penser qu'un certain nombre de ces notes concernent directement l'établissement du texte-traduction : « Let », « L. » et « Litt. » donnent vraisemblablement un mot-à-mot, une paraphrase du texte *ab quo* ; « Autr. » ne précise pas s'il s'agit d'une autre possibiblité de traduction du texte *ab quo,* ou d'un renvoi à une variante, qui serait alors une version autre que la Vulgate - ce que suggèreraient les mentions « hébraïsme » ou « grec ». La Vulgate, présente dans cinq de nos

éditions, serait-elle aussi un rempart endiguant les autres textes *ab quo* possibles ?

Quant aux autres notes, elles varient beaucoup plus selon les éditions. Le Maître de Saci met en marge « i.e. », paraphrase qui semble expliciter l'implicite du texte-traduction ; mais il met en bas de page une seule catégorie de notes, chaque fois précédées de « expl. » : veut-il ainsi bien séparer ce qui est relatif à l'établissement du texte, en marge, et ce qui est explication, interprétation, sens à donner au texte en bas de page ? R. Simon n'utilise que le bas de page, avec des notes souvent précédées de « L » ou « c.d. », mais qui enchaînent souvent indications plutôt textuelles et commentaires développant la pensée de S. Paul, référence à telle tradition d'interprétation (« sens mystique »), ou interprétations plus personnelles : fait-il ainsi moins la différence entre traduction et interprétation ? Dom Calmet met en notes de bas de page seulement ce qui est référence à d'autres : soit textes bibliques, soit Pères de l'Eglise, ou exégètes ou commentateurs plus contemporains ; tantôt il se contente de citer des noms, généralement abrégés, tantôt il cite aussi telle oeuvre de façon plus précise : ainsi montre-t-il que son commentaire s'inscrit dans une double intertextualité : celle de la Bible, celle d'une longue tradition d'interprétation littérale, plutôt exégétique. La convocation d'écrits de nombre de ses prédécesseurs fait ainsi apparaître l'art du commentaire comme un travail de Pénélope, toujours inachevé, restant donc toujours « ouvert ». Quant à Rondet, qui dit corriger Carrières, il rajoute après coup quelques notes : pour le passage qui nous concerne, une référence au grec pour la traduction du v.11.

Nous constatons donc que, à mesure qu'on passe des notes concernant plutôt l'établissement du texte-traduction aux notes concernant son « explication », le faire interprétatif de l'énonciateur, et son texte propre, prennent un développement d'autant plus grand qu'ils se subordonnent moins strictement au texte. De plus, les notes n'existent que dans quatre éditions sur six, les deux autres présentent un texte propre développé et bien mis en valeur par l'emplacement central et le choix de grands caractères. Cependant Dom Calmet et Rondet ont aussi un texte propre développé et quelques notes, tandis que Le Maître de Saci et R. Simon n'ont que des notes. On a donc les trois combinaisons : texte propre développé-notes ; pas de texte propre développé-notes ; texte propre développé-pas de notes. Mais on ne peut pas en déduire qu'à une différence de mise en pages correspondrait une différence de contenu : par exemple, édition du texte biblique *versus* édition d'un commentaire, puisque certaines notes relèvent déjà du genre commentaire, et que toutes les éditions reproduisent le texte biblique, latin et traduction ou traduction seule. Mais alors, est-ce qu'une partie au moins de ce qui chez les uns est en note interprétative ne va pas se trouver repris et développé dans le commentaire en pleine page des autres ? Sans entrer dans une analyse de contenu de ces textes, il était tentant d'apporter un début de réponse, en repérant simplement les mots qui se déplacent, avec quelles transformations.

Des notes interprétatives au commentaire en pleine page

Nous avons déjà vu que la traduction a été empruntée par quatre de nos éditeurs, sauf R. Simon. Mais ce n'est pas le seul emprunt.

Par exemple, la note de Le Maître de Saci « expl. » en bas de page du v.6, paraphrase : « vrais Israëlites, qui par leur foi méritent de recevoir l'effet des promesses » où la qualification « vrais » sanctionne un programme d'usage et conjoint les sujets « Israëlites » à l'objet « effet de la promesse ». Chez Quesnel, l'expression « vrais Israélites » passe dans le commentaire en pleine page avec l'adjonction « peu de », ce qui lui permet de poser l'opposition « peu de vrais Israélites » *versus* « tant d'enfants d'Israël », qu'il met en parallèle avec « peu d'élus et de vrais chrétiens » *versus* « tant de baptisés ». Le programme proposé, c'est « être du petit nombre » ; le programme d'usage, c'est « entrer par la petite porte et marcher dans la voie étroite », ce qui est une reprise de *Matthieu* 7,13. Or l'ensemble des v. 1-9 est sous-titré « mystère de la prédestination » : tout se passe comme si, par une série de qualifications liées à un programme de faire, on décrivait en expansion ce que le titre condense en une dénomination plus abstraite... et idéologique. Chez R. Simon, le mot « vrai » n'est pas manifesté, mais il fait sa propre traduction. Chez Dom Calmet, l'expression devient « être vraiment Israélite selon S. Paul » par le programme d'usage « être imitateur de la Foi, de l'obéissance, de la piété du patriarche Jacob ». Et l'argumentation se poursuit : « or il est notoire (destinateur social dont Dom Calmet n'est que la voix ?) que ceux qui descendent d'Israël selon la chair ne sont pas imitateurs de sa vertu. Il s'ensuit donc qu'ils ne seront pas aussi vraiment Israélites. Si les promesses ne sont faites qu'en faveur des Israélites considérés dans le sens qu'on vient de dire, la plupart des juifs n'y doivent avoir aucune part. Ainsi leur réprobation ne donne aucune atteinte à la vérité de la parole de Dieu... ». Voyons comment procède Carrières en insérant son commentaire dans la traduction, comme une expansion paraphrastique souvent englobante. Nous le citons dès le v.6 en gardant l'orthographe du temps, et en mettant entre crochets la traduction du texte biblique : « [car] ses promesses exigeoient qu'on fût vrai Israélite et vrai enfant d'Abraham. Or [tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas] pour cela vrais [Israélites] ». Ce qui lui permet de remanier les v.7,8,9 comme suit : « [ni tous ceux qui sont de la race d'Abraham, ne sont pas] pour cela [ses] vrais [enfans ; puisque] Dieu lui dit : [Ce sera Isaac,] et non pas Israël, [qui sera appellé votre fils. C'est-à-dire, que ceux qui sont enfans] d'Abraham, [selon la chair], et selon l'ordre de la nature, [ne sont pas] pour cela [enfans de Dieu ; mais que ce sont les enfans] que ce patriarche a eus en vertu [de la promesse] de Dieu, [qui sont réputés être] les vrais [enfans] d'Abraham. [Or voici les termes de cette promesse] que Dieu fit à Abraham, par un ange qu'il lui envoya : [Je viendrai] dans un an [en ce même tems ; et Sara aura un fils]. Mais ne vous imaginez pas que tous ceux qui sont sortis de ce fils soient les vrais enfans d'Abraham et les enfans de Dieu ». Rondet reprend Carrières, en corrigeant Israël en Ismaël. Le texte biblique (entre crochets ici) n'est plus qu'un canevas où est brodé un autre texte, dans un entrelacs baroque qui lie ensemble, pour une lecture continue, traduction et interprétation, en reléguant le blanc - espace transcendant ? - entre les versets latins...

On voit donc dans cet exemple comment un qualificatif, d'abord donné en explication, est accepté et utilisé pour la production de trois textes différents, qui commentent le même verset. Cette migration d'un terme donne à voir, aussi, comment continue de se tisser une intertextualité qui sans cesse cite, reprend, remanie. Mais qu'est-ce qui suscite ou oriente cette élaboration ?

Si donc les six éditions de notre corpus montrent un accord sur l'idée que le texte biblique présente des difficultés de compréhension et qu'il faut aider à sa compréhension, elles sont moins d'accord sur la question de savoir *comment* y aider : par des notes que le lecteur pourra utiliser à sa façon, même si certaines lui « soufflent » le sens à trouver ? Par un sens déjà construit et proposé comme « le » sens, par un examen critique des diverses opinions ? C'est aussi toute une conception du texte biblique « Parole de Dieu » qui affleure ici.

Enfin, les commentaires en pleine page utilisent parfois les « je », « nous », « vous », déictiques qui indiquent une procédure d'embrayage, modérée chez Carrières et Rondet, plus développée chez Dom Calmet et surtout Quesnel : chez ces derniers, on ne sait pas toujours si « je » désigne l'énonciateur, ou bien Paul dont le discours serait développé. Cet embrayage transforme les lecteurs éventuels en énonciataires à qui est destiné le texte biblique, avec l'interprétation qui en est donnée, et n'hésite pas à se développer en une exhortation, un devoir-faire actualisé. Quesnel y ajoute même un faire persuasif, en jouant sur un thymique dysphorique, et propose presque une « imitation de S. Paul », son texte « propre » revêtant ainsi l'autorité du texte biblique lui-même !

LA SYNTAXE NARRATIVE MANIFESTÉE PAR LA MISE EN PAGES

Plaçons-nous maintenant à un autre point de vue, et examinons rapidement quel est l'objet qui circule ; ce qu'on peut dire du destinateur ; comment est construit l'énonciateur ; enfin comment est construit-manipulé l'énonciataire.

L'objet mis en circulation est donc le texte latin de la Vulgate (01), et/ou sa traduction française (01') postulée comme équivalente. Mais nous avons vu que la traduction de (01) en (01') passe par un certain nombre d'opérations qui permettent de parler d'une certaine transformation de (01) à (01'). De plus le faire pragmatique « lire » (= déchiffrer) se doublant d'un faire cognitif « comprendre » (= interpréter), (01') doit être accompagné d'autres objets transmettant, soit la compétence à comprendre-interpréter, soit la compréhension-interprétation elle-même. En outre, l'objet mis en circulation s'accompagne parfois d'un mandement pour un programme visant à transformer le croire et/ou le comportement du destinataire-énonciataire. D'où la diversité des mises en pages, qui privilégient tantôt le texte-traduction, bien séparé des notes, tantôt le commentaire, englobant le texte biblique.

D'après notre objet, imaginons maintenant le destinateur. Il a constaté que la Vulgate (01) est peu (?), mal (?) utilisée (mais par qui ? et pour quoi ?) en raison du manque de connaissance du latin, puisqu'il a décidé que le programme de réparation du manque est la production d'une traduction française (01'). En tant que destinateur-manipulateur, il a donc choisi un sujet opérateur et lui a proposé le programme /traduire + ... / ; au terme de l'opération, il agit comme destinateur-judicateur pour exercer une sanction sur la performance-traduction et la déclarer conforme à ce qu'il avait demandé : qu'elle soit donc imprimée !

Mais est-il le seul destinateur-judicateur, c'est-à-dire, est-il suffisamment compétent lui-même pour apprécier la production dans ses moindres détails ? Par exemple, dans notre corpus, certaines notes font référence au grec, à l'hébreu : transmission d'un objet-savoir complémentaire, mais aussi marque

d'une compétence, qui sera évaluée par ceux qui connaissent ces langues, et pourront juger de l'exactitude et de la pertinence de la note ; il se trouveront aussi dans un rôle de destinateur-judicateur, quant au faire de l'énonciateur. De plus, notre corpus est composé de six éditions, dont cinq reproduisent la traduction Le Maître de Saci, ceci sur une période de moins de 50 ans : est-ce par émulation ? Mais la possibilité de traductions différentes - Le Maître de Saci *versus* R. Simon - est supplantée par celle d'interprétations différentes, en redondance avec des mises en pages différentes : il s'agirait donc plutôt d'un affrontement entre idéologies interprétantes. Alors, qui dominera ?

Quant à *l'énonciateur*, il a reçu mandat de traduire (01), c'est-à-dire de la transformer en (01') : il est sujet opérateur par rapport au destinateur, D, qui l'a mandaté. Mais, dans cinq cas sur six, il reproduit aussi (01), et nous avons vu qu'il y apporte de légères transformations : ceci laisse supposer l'existence d'un autre destinateur, D', que nous avons appelé « érudit ». Du point de vue des compétences, le vouloir de l'énonciateur vient explicitement de D, et implicitement de D'. Il est présupposé avoir aussi un savoir et un pouvoir traduire. Or l'objet complexe qui est produit – traduction + notes et/ou explications, commentaires – varie selon l'énonciateur. Ce qui suggère un destinateur pluriel, d'accord sur l'évaluation du manque initial, mais pas sur la façon de le combler : d'où différents contrats aboutissant à la production de plusieurs objets par plusieurs énonciateurs-producteurs. Chaque énonciateur doit acquérir la sanction positive de son destinateur, et même le persuader que son objet est le meilleur : de ce point de vue, le soin apporté à la mise en pages ne serait pas innocent.

Par ailleurs, vis-à-vis des producteurs concurrents, qui forment un groupe social caractérisé par la conjonction à un savoir érudit, l'énonciateur doit se qualifier comme conjoint au savoir dudit groupe, pour ne pas risquer d'en être exclu, en inscrivant quelques « marques » dans son texte, à un endroit facilement repérable : n'est-ce-pas ce que fait Dom Calmet en ne citant en note que des abréviations de noms connus des initiés, ou Rondet en rajoutant à l'édition Carrières certaines notes. Ce destinateur-judicateur D' ne me paraît pas nécessairement se confondre avec le destinateur principal D, l'un appréciant plutôt le savoir de l'énonciateur, l'autre jugeant plutôt si l'interprétation produite est conforme à l'idéologie qu'il déclare « légitime ». L'énonciateur doit ainsi se situer par rapport à ces deux destinateurs, tantôt plus près de D', tantôt plus près de D. Pour le premier, la « marque » par certaines notes, en bas de page ou en marge ; pour le second, le texte interprétatif, bien en évidence en pleine page.

Mais ce n'est pas tout, l'énonciateur doit encore persuader l'énonciataire de se conjoindre à l'objet complexe qui lui est destiné ; et, pour cela, se faire une représentation préalable de cet énonciataire et de sa quête, pour lui proposer l'objet qu'il cherche. Cette représentation de l'énonciataire peut ne pas être la même selon les énonciateurs. Elle peut d'ailleurs déjà faire partie du contrat entre le destinateur et l'énonciateur.

Voyons maintenant ce portrait-robot de *l'énonciataire*. Il est posé comme devant se conjoindre au texte biblique, soit par obligation professionnelle (il est clerc), soit par désir personnel (il veut connaître la Parole de Dieu, être « bon » chrétien). Il est aussi censé savoir peu ou pas le latin, et a donc besoin d'une traduction française. Par contre il est supposé savoir-pouvoir lire (déchiffrer) le français, et devoir comprendre ce qu'il lit. Mais le texte biblique est difficile à

comprendre sans autre : pour combler ce manque supplémentaire, deux types de stratégies sont possibles : ou bien conjoindre l'énonciataire à des objets cognitifs partiels, complémentaires, pour que celui-ci puisse devenir le sujet opérateur de son faire interprétatif (portant sur le texte biblique), jouant alors un rôle actif, même si les notes canalisent sa compétence interprétative. La mise en pages lui proposera alors, par un système d'appels de notes parfois compliqué, plusieurs possibilités de parcours de lecture à travers toute la page, et même ailleurs (intertextualités). Ou bien il s'agira de conjoindre l'énonciataire au faire interprétatif de l'énonciateur. Certes, en théorie, l'énonciataire doit aussi exercer un faire interprétatif sur l'objet-texte qu'il va recevoir, pour vérifier si cet objet est vrai, crédible. Mais, l'objet complexe incluant le texte biblique, Parole de Dieu qui n'a pas à être vérifiée pour être acceptée, crue, l'énonciateur, délibérément ou non, essaiera d'utiliser à son profit cette autorité, en la faisant apparaître, par juxtaposition texte biblique-commentaire dans la mise en pages, comme recouvrant l'ensemble, et sollicitant une adhésion globale. L'énonciataire est plus passif, la lecture proposée est beaucoup plus continue, le système de notes est réduit et presque superflu. L'adhésion à l'énoncé-interprétatif semble d'ailleurs préluder à l'acceptation d'un contrat portant sur le comportement de l'énonciataire, ce qui n'apparaissait pas dans la première stratégie. Distribution différente des modalités ?

Ajoutons que la typographie, qui prescrit une mise en pages telle que, une fois le livre ouvert, on ait envie de lire, contribue à mettre le lecteur virtuel dans un état euphorique, donc moins critique. De plus, l'apparence du livre qui lui est ici proposé, épais, composé avec soin et même élégance, va renforcer un sentiment de « révérence » à l'égard de la Sainte Bible, et ainsi modifier, atténuer, son vouloir interpréter. Traditionnellement aussi, cette mise en pages se doit de ménager les yeux du lecteur, de conduire et de faciliter sa lecture, en rendant visibles les articulations de sens par les titres, sous-titres, alinéas, oppositions de caractères, etc., et enfin de respecter ce lecteur, grâce à l'aménagement de « blancs » qui jouent comme des silences, en particulier les marges. (La façon dont, chez Le Maître de Saci, les marges extérieures sont « mangées » par les notes ne conduit-elle pas à penser que comprendre la Bible est une tâche ardue, qui laisse peu de répit au lecteur, appelé à beaucoup travailler de lui-même ?)

Nous avons vu que l'objet-texte mis en pages dans notre corpus est complexe, en ce sens qu'aucune des éditions ne propose une lecture linéaire de l'ensemble de la page, mais que chacune offre pourtant une possibilité partielle de lecture continue (soit la traduction, soit le texte propre, soit un amalgame), ceci en conjugant emplacement central, surface occupée, taille des caractères. A cette lecture continue principale, sont subordonnés des sous-programmes de lecture ponctuelle, voire facultative, en situation périphérique dans la page, et en caractères plus petits. Pourrait-on aller jusqu'à dire que la partie « lecture continue » vaudrait comme assertion, les notes jouant comme implication de l'asserté ? Mais alors, qu'est-ce qui serait nié ?

Cette hiérarchisation programme principal-programmes secondaires semble correspondre aussi aux attentes des divers lecteurs, qu'il s'agisse du (des) destinateur(s) devant sanctionner la performance énonciative, ou des

destinataires en quête de cet objet-texte. D'où une composition de la page en « patchwork », permettant à l'énonciateur de disperser les marques d'accomplissement du contrat, qui serviront à sa reconnaissance : références aux « autorités » interprétantes traditionnelles ou consacrées, à l'intention du destinateur mandateur institutionnel, surmodalisé par le pouvoir ; notes concernant par exemple l'établissement de la traduction, pour le destinateur « érudit » surmodalisé par le savoir. L'édition Rondet serait à cet égard un modèle du genre, chaque destinateur pouvant trouver dans la page la marque de conformité qu'il attendait : priorité donnée soit au latin par l'emplacement et la taille des caractères, soit à l'amalgame texte propre-traduction grâce au programme de lecture continue, soit à la traduction distincte du texte propre et plus lisible grâce au choix des caractères ; clin d'oeil aux érudits par les notes. Est-ce une manipulation habile des destinateurs par l'énonciateur au moyen de la mise en pages ?

L'objet texte principal, mis en valeur par la mise en pages et proposé en lecture continue, est donc tantôt la traduction, tantôt le texte propre ; tous deux sont le produit d'un faire interprétatif, qui dans un cas est limité, contraint par le texte *ab quo*, et dans l'autre se présente comme une expansion paraphrastique de celui-ci. Seule une analyse des textes pourrait montrer si et dans quelle mesure cette expansion opère une transformation de sens. Posons simplement l'hypothèse que le choix du texte présenté comme « principal » est aussi fonction du public visé par l'édition : plus restreint et plus érudit quand le texte principal est la traduction, les notes servant alors à un programme de vérification-persuasion où le lecteur jouerait un rôle relativement actif. En revanche, les éditions à texte propre principal viseraient un public plus large et moins instruit, le programme extrême étant l'adhésion à une interprétation unique englobant le texte biblique, ainsi réintégré visiblement dans la tradition. La mise en pages relèverait alors d'un faire persuasif donné à voir, ou allant sans dire. Dans ce second cas, la performance réalisée par l'énonciation comporterait bien la transmission d'un objet cognitif, mais liée à un programme de devoir-faire pour être « bon croyant »», bon membre de la communauté.

Dans quelle mesure les préfaces de chacune des éditions explicitent-elles ces programmes, ou bien les passent-elles partiellement sous silence ? Peut-on constater quelque écart entre ce qui est donné à voir et ce qui est déclaré par écrit ? Et qu'est-ce que cela veut dire pour l'historien des mentalités ?

Marie-Louise FABRE

NOTES

1 Grâce aux recherches bibliographiques faites par Agnès GUEURET notamment à la Bibliothèque de l'Ecole Estienne, nous avons trouvé des indications principalement dans : Marie-Dominique FERTEL, *La science pratique de l'imprimerie*, Saint-Omer, 1723, p. 292 sq. (et planches) ; ainsi que dans FOURNIER LE JEUNE, *Manuel de typographie*, 2 tomes, 1764-1766. Nous remercions MM. Deplan et Jauneau, ainsi que Mme Lefevre, respectivement professeurs et bibliothécaire à l'Ecole Estienne, qui ont aidé ces recherches et bien volontiers répondu à nos questions.

2 L'unité de mesure typographique, le point Didot, ne sera fixée que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Malgré l'anachronisme, nous avons tenté de l'utiliser, pour pouvoir comparer les corps des différents caractères utilisés dans nos textes. Mais, l'espacement entre les lignes n'étant pas toujours fonction de la dimension des caractères, l'évaluation a permis seulement une hiérarchisation des différentes masses graphiques en présence, ce qui peut suggérer un ordre de lecture.

3 Pour les besoins de cette étude de mise en pages, nous avons dû modifier quelque peu le corpus présenté ci-dessus par P. Marsauche. D'une part il nous fallait considérer chaque page dans son entier ; d'autre part une des éditions comportait aussi le début du chapitre, avec ses titres et sous-titres. Il nous a donc semblé intéressant de regarder également le début du chapitre dans les autres éditions.

4 A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, 1979, p. 58.

5 Justifier, en termes d'imprimerie, c'est faire en sorte que toutes les lignes d'un ensemble aient la même longueur.

6 A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Sémiotique*, p. 397-398.

III

ÉTUDE DES PRÉFACES

DE QUATRE ÉDITEURS DE LA BIBLE

Nul ne songerait à produire une édition nouvelle de l'Ecriture s'il ne pensait d'abord apporter un ou plusieurs éléments neufs, puis trouver un public qui pour une raison ou une autre, n'a pas été vraiment touché par une édition précédente. Un livre étant un message porté par un objet, l'attention ou les intentions des éditeurs [1] devront s'attacher à la fois à l'un et à l'autre de ces deux aspects.

Tel fut le cas de quatre éditeurs de la Bible appartenant à l'Eglise romaine des XVIIe et XVIIIe siècles : Le Maître de Saci, le Père de Carrières, Dom Calmet, l'abbé de Vence (Rondet). Leur réédition constante tout au long des XVIIIe et XIXe siècles, ainsi que leur présence dans la quasi-totalité des bibliothèques de monastères et de séminaires, sont là pour attester qu'ils ont trouvé et atteint leur public. Ces quatre éditeurs ont ceci de commun qu'ils présentent le texte suivi de l'Ecriture Sainte en latin et en français et que leurs éditions comportent – en plus des notes – un ou des commentaires en français.

Contexte historique et ecclésial

Avant de considérer chacun en particulier, sa façon de présenter son travail et lui-même, il convient de situer le contexte historique et ecclésial qui fut le leur et aussi, pour éviter d'évidentes redites, de chercher les nouveautés qu'ils ont eues en commun.

Les uns et les autres, à des titres et des degrés divers, appartiennent aux mouvements de réforme nés dans l'église catholique aux XVIe et XVIIe siècles et dont les derniers travaux du Concile de Trente (1562-1563) avaient donné la substance, réforme pressante si l'on regarde rapidement les problèmes de l'église à cette époque : la survivance de la commende, en des temps où elle n'avait plus sa raison d'être, avait été à l'origine d'une incroyable misère matérielle, spirituelle et intellectuelle dans le clergé tant régulier que séculier ; les abbés ou curés commendataires, la plupart du temps non résidents, s'appropriaient tous les revenus matériels des monastères et des cures, laissant aux moines et aux curés le soin de survivre à coup d'expédients. Ce bas clergé, sans formation ni cadres, avait pour premier souci de manger, se vêtir, se loger, se chauffer ; le reste – vie

intellectuelle, vie spirituelle et, dans une mesure moindre, activité pastorale – venait ensuite et bien souvent ne venait pas du tout. Qu'il suffise ici de citer deux témoignages : celui de Lefèvre d'Etaples, appelé par l'abbé de Saint Germain des Prés à assurer la formation scripturaire de ses moines « Depuis le temps qu'on en a fini avec les pieuses études, les monastères périssent, la dévotion est morte, la religion s'est éteinte, on a échangé les biens spirituels contre les biens de la Terre »[2]. Le second, d'un rapport fait à Rome sur l'état du clergé séculier (1535) : « Le premier abus est l'ordination des clercs et particulièrement des prêtres pour laquelle aucune attention sérieuse n'est portée. Ils sont partout très ignorants, de très bas milieu social, de mauvaises moeurs, jeunes, malgré tout cela on les admet aux ordres sacrés (...) D'où d'innombrables scandales, d'où le mépris de l'ordre ecclésiastique, d'où non seulement la diminution mais la disparition du culte divin (...) De plus dans chaque diocèse, que chaque évêque ait un maître qui instruise les clercs mineurs dans les lettres et les bonnes moeurs comme le droit le prescrit »[3]. Il faudrait également citer presqu'entièrement la préface du catéchisme de Luther (1529) où le réformateur n'a pas de mots assez durs pour fustiger la paresse intellectuelle et spirituelle de ses pasteurs et leur souci de manger, qui n'est pas en général l'apanage des repus. Chez les uns et les autres c'est l'ignorance qui est véritablement la source de tous les maux dont souffre l'église.

Quant aux abbés et curés commendataires, recevant leur privilège au berceau, point n'est besoin de grands discours pour conclure que la plupart du temps ils se souciaient fort peu de formation ou de religion, même si l'on rencontre dans leurs rangs de grands érudits à qui l'indépendance matérielle permettait de se livrer, soit à travers l'Europe, soit dans la tranquillité de leurs cabinets, à des travaux de longue haleine et souvent de grande valeur.

Le retard apporté à la réunion du Concile du fait de la mauvaise volonté des princes catholiques (en particulier François 1er et Charles Quint), la difficulté de mise en application des décrets qui allaient contre des privilèges solidement établis, et se heurtaient au gallicanisme, les désordres et dévastations apportés dans le royaume par les guerres de religion expliquent en partie la lenteur de la mise en place des divers mouvements de réforme catholique.

L'extraordinaire efflorescence des études scripturaires aux XVIe et XVIIe siècles, le nombre d'éditions de la Bible, en hébreu, en latin, en grec, en langues vernaculaires, les progrès de la critique textuelle peuvent, plusieurs siècles plus tard, donner le change. Mais quelle communication y avait-il effectivement entre la République des Lettres – fussent-elles « Saintes » – et le peuple chrétien, alors que manquait le chaînon qui aurait pu les relier : leurs pasteurs étaient ignorants et la situation, grave déjà au XVIe siècle, n'avait fait qu'empirer.

Nos auteurs dans ce contexte, leurs caractères communs

Il semble bien que cette indispensable formation des clercs ait été justement le propos des auteurs qui nous occupent ici : Le Maître de Saci entreprit la première édition de sa Bible avec commentaires (car c'est seulement sur ordre qu'il ajouta des commentaires à sa traduction) à la demande du Cardinal de Noailles qui, déjà lorsqu'il était évêque de Châlons, avait mis en application dans son diocèse les décisions de la deuxième session du Concile de Trente. On connaît aussi le souci

pédagogique des Messieurs de Port-Royal. Dom Calmet appartenait à la congrégation bénédictine de Saint Ydulphe et Vanne (mère des Mauristes) qui depuis 1597 avait entrepris une sérieuse réforme de l'Ordre Bénédictin, désagrégé par la commende, réforme centrée principalement sur les études. Quant aux Pères de Carrières et Rondet (celui-ci véritable auteur de la Bible dite de Vence) leur appartenance à la Congrégation de l'Oratoire, fondée par le Cardinal de Bérulle en 1611, leur faisait un devoir de travailler à la formation du clergé des paroisses.

Il faut noter que ces auteurs (à l'exception de Rondet dont on reparlera) ont entrepris leur ouvrage avant que le Jansénisme – auquel ils ont tous été peu ou prou liés – n'ait été l'objet de sanctions ecclésiales. Si Le Maître et Bérulle ont connu la prison, c'est pour avoir professé que les droits de Dieu et de l'Eglise passaient avant ceux des princes, ce qui n'a jamais eu l'heur de plaire au pouvoir. Le *Mars Gallicus*, 1654-1655, de Jansenius (sous le pseudonyme d'Alexander Patricius Armachanus), violente critique de la politique « anticatholique » des rois de France depuis Clovis, ne contribua pas à mettre les amis du théologien flamand en odeur de sainteté auprès du pouvoir. Engagés par les choix de leur forme de vie dans cette formation des clercs, nos quatre éditeurs ont-ils réellement oeuvré en ce sens ?

Ils s'inscrivent délibérément en dehors du monde des savants : ils écrivent en français. (Qui les lira, demandaient de leur temps les érudits ? Et il a fallu l'insistance du Père du Guet, oratorien, pour que Dom Calmet écrive en français). Ils choisissent, à quelques petits détails près, la traduction française de Le Maître qui n'avait pas les faveurs du monde érudit, mais passait pour inégalable par sa clarté et la beauté de sa langue. D'autre part, ils se démarquent aussi des bibles populaires – innombrables « Bibles des Pauvres », illustrées ou non, attestées depuis les débuts de l'imprimerie, Bible réformée de Castalion (1555) – par la présence du texte latin de la Vulgate : appel à une autorité d'Eglise ; ainsi que de notes et commentaires : preuve d'un souci didactique.

Restent encore à examiner rapidement, extérieurement pourrait-on dire, les formats des ouvrages et leur contenu : texte latin de la Vulgate, traduction française claire et élégante, notes et surtout commentaires sont présentés quasi simultanément (quoique différemment) dans des formats allant de l'in-4° à l'in-8° ; pas d'illustration ; on a en main un outil maniable, ne requérant pas de locaux particulièrement vastes, de meubles appropriés, de manipulations de volumes variés pour étudier ou méditer (selon les auteurs) la Sainte Ecriture.

Avant que d'en venir au propos explicite de chaque auteur, est-il téméraire d'essayer de tirer quelques conclusions de leurs caractères communs ? Maîtres-d'oeuvre engagés dans des institutions visant à la formation des clercs et des moines, ouvrages en langue vulgaire, référence concrète au texte latin reçu officiellement par leur église, distances prises à l'égard du public érudit comme du public populaire, outil simplifié qui ne requiert pas de recours à de nombreux ouvrages de patrologie, d'exégèse, de spiritualité, de théologie, non plus que la connaissance du grec et de l'hébreu mais qui vise à mettre ces connaissances à la portée du lecteur : ne forge-t-on pas là le « chaînon manquant », l'essai de réalisation d'un projet visant à instruire les clercs ignorants pour qu'ils instruisent à leur tour le peuple chrétien ? Ne serait-on pas en présence de « manuels », copieux certes et pour certains plus proches d'une encyclopédie, à l'usage des hommes d'église insuffisamment formés ou à former ? L'originalité

de ces ouvrages au milieu de l'énorme production qui leur est contemporaine, leur fortune pendant plusieurs siècles dans les églises catholiques de langue française peuvent permettre de le penser [4]. N'était-ce pas d'ailleurs la réaction du Cardinal de Noailles à l'ouvrage du Père Quesnel : « Ce livre vous tiendra lieu d'une bibliothèque entière ; il vous remplira de l'éminente science de Jésus-Christ » ?

Différences considérables entre chacun de ces ouvrages, leurs auteurs et leurs propos explicites

Si les formats des volumes sont, chez tous, à la fois maniables et lisibles – pas d'in-folio encombrants, pas d'in–12° qu'on ne peut consulter qu'à une forte lumière et d'un oeil jeune et sûr – la présentation du texte, de la traduction, le genre des commentaires, la place occupée par ces éléments composent chez chacun un ensemble singulier, trop élaboré pour ne pas être voulu ; à l'intérieur d'un espace aussi étroitement limité par sa visée didactique, des tempéraments, des sensibilités, des spiritualités se sont exprimées. Est-ce clairement et consciemment ? Et le lecteur a-t-il été mis dans la confidence ?

Le Maître de Saci

Pour l'oeuvre de Le Maître de Saci, nous sommes en présence d'un véritable corpus scripturaire, encore que seule l'édition in-8° en trente volumes publiés à partir de 1672 soit une véritable édition de l'Ancien et du Nouveau Testament avec commentaires. Cependant il faudra examiner en même temps les préfaces de l'édition in-12° et de l'édition in-folio car, des éditeurs considérés ici, Le Maître est le seul qui fasse allusion à des problèmes concrets de format, de caractère etc., le seul aussi qui mentionne ses difficultés avec les corps de métiers (imprimeurs, graveurs) et cela ne se trouve pas dans les préfaces de l'édition in-8°. Ce dernier point est particulièrement important : dans l'ignorance des difficultés ou des problèmes financiers et techniques, il faudra en partie relativiser les conclusions à tirer du rapport entre les préfaces et la mise en page, et ne pas voir dans celle-là la seule volonté de l'auteur. De plus, c'est avec Le Maître qu'on pourra suivre, et dans ses propos et dans leur réalisation concrète, toute une évolution au terme de laquelle la parole de l'homme aura complètement laissé la place à la Parole de Dieu.

La plus grande partie de la traduction et des commentaires de l'édition in-8° est l'oeuvre de Le Maître, terminée après sa mort par du Fosse, Huret et Thomet de Sainte Catherine. Elle fut éditée par les soins de Nicolas Akakia, Châlonnais [5]; l'ouvrage publié sans nom d'auteur – mais le privilège du Roi (1693-1695) imprimé en tête de chaque volume est bien accordé nommément à M. Le Maître de Saci ainsi que les approbations ecclésiastiques – « traduit < chaque livre de la Bible > en français avec l'explication du sens littéral et du sens spirituel, tirée des Saints Pères et des auteurs ecclésiastiques ». Il ne comporte pas de préface générale et c'est, au total, à travers plus de trois cents pages de « préfaces » particulières à chaque livre, que se dévoile l'évolution de l'auteur. Les plus

significatives sont les préfaces de la *Genèse* et de l'*Epître aux Romains*. Elles comportent chacune deux parties d'une visée et d'un ton différent.

Préface de la *Genèse*

Placée sous le patronage des Pères de l'Eglise et plus particulièrement de Saint Augustin, la première partie développe une intention purement apologétique : l'Ancien Testament n'est considéré que par référence au Nouveau, l'un confirmant l'autre, et l'autre l'un. A titre d'exemple, quelques intitulés des paragraphes : L'autorité de Moïse a été établie par Jésus-Christ ; Nécessité de prouver aux Chrétiens la divinité de Jésus-Christ ; Preuves des miracles par les prophètes ; Preuve de la prophétie par les Juifs ; Liaison et certitude de toutes ces preuves. Il s'agit donc d'un court traité de théologie fondamentale d'un ton didactique et impersonnel.

C'est dans la seconde partie que Le Maître de Saci s'attache davantage à la présentation de l'ouvrage ; son propos est d'« éclaircir un livre si saint et si difficile » dont la lecture est avantageuse aux fidèles. « Comme cet ouvrage enferme deux choses, la lettre et l'esprit, on a tâché de donner quelque éclaircissement à l'un et à l'autre ». Eclaircissement de la lettre en premier lieu : « Pour ce qui regarde les éclaircissemens de la lettre, que l'on peut tirer de la langue originale qui est l'hébraïque, on a reglé la version et tous les sens littéraux sur ce que l'on a pû tirer de plus clair et de plus solide des plus sçavans Interpretes ». Eclaircissement de l'esprit : « Et quant au sens spirituel et moral qui a esté ajoûté à la lettre, il est bon de s'en former d'abord l'idée véritable qu'on en doit avoir. Car il y a des personnes qui s'imaginent que toute explication de l'Ecriture, qui n'est pas purement litterale, est une chose inventée et arbitraire ; où sous le nom de sens mystique et allegorique, on dit des choses qui n'ont nul rapport avec le texte. »

Conscient de la difficulté de la tâche à lui assignée, l'auteur se veut le plus humble et le plus discret possible : « On a tâché au moins d'y garder une grande retenuë, et de s'imposer en quelque sorte silence à soy-mesme. »[6] Le même ton aussi anonyme et objectif se retrouve à travers les préfaces aux autres livres ; à partir des *Paralipomènes* cependant, l'auteur marque une préférence croissante pour l'explication littérale, qui occupe un nombre de plus en plus important de pages à la suite de chaque chapitre.

Préface de l'*Epître aux Romains*

Dans un ciel serein mais grisâtre, la préface de l'*Epître aux Romains* éclate comme un coup de tonnerre : elle donne l'impression que l'auteur a enfin pris à son compte l'ouvrage qui lui a été imposé, qu'il entend donner son opinion personnelle sur son travail et régler ses comptes avec un certain nombre de ses contemporains. Préface encore une fois en deux parties : la première est une apologie de l'explication littérale, une critique violente de l'explication spirituelle génératrice de tous les maux ; la seconde est l'application, à la situation de l'Eglise et à l'ouvrage, des choix impliqués dans la première partie, encore

que dans cet orage qui éclate au vingt-neuvième volume d'une oeuvre qui en compte trente, les mêmes éléments puissent se retrouver dans l'une et l'autre partie. Et le texte donne curieusement l'impression d'être comme une préface à l'oeuvre tout entière.

Le nom d'« explication » se trouve dans le titre de cet ouvrage, car c'est le terme « le plus simple et le plus clair qu'on ait pû trouver, et (...) celui qui a paru le plus propre pour en exprimer la nature et le véritable dessein »[7]. En effet une simple traduction ne suffit pas. Ce n'est pas une paraphrase « qui n'est qu'un changement de termes qui n'expliquent qu'en gros et confusément la pensée de l'Auteur ». La préférence est donnée à l'explication littérale, qui est la plus sûre : « On n'auroit eu garde (...) de faire passer pour une explication litterale ses propres pensées, et des moralités arbitraires ou des reflexions absolument spirituelles ». L'exégèse littérale demande un effort, un véritable travail, faute desquels on a « abandonné le sens propre de l'Ecriture et les vérités qu'elle renferme au caprice et à l'incertitude de l'esprit humain ». Que ce soient les Réformés qui ont abusé des sens mystiques et allégoriques qu'ils se sont forgés à eux-mêmes, ou les auteurs catholiques dont « il semble à les entendre que c'est toûjours le Saint Esprit qui parle par leur bouche, et qui est l'Auteur de toutes leurs speculations », les partisans du « sens spirituel » ont « travesti la Parole de Dieu », favorisé « la paresse des pasteurs », suscité « le mépris des impies », engendré « le mauvais enseignement aux fidèles » et « le relâchement des peuples ». Il ne s'agit là que de « broderies de faux or et de fausses pierreries ». Cependant lorsqu'il s'agit de livres de l'Ecriture d'un genre littéraire allégorique ou mystique l'explication littérale serait impropre et l'auteur en appelle à nouveau, à ce propos, à l'oeuvre de Chrysostome et d'Augustin.

Il faut donc « rétablir le goût des lettres sacrées que l'ignorance semblait avoir fait perdre presqu'entièrement par le peu de soin qu'on avait eu de s'appliquer à un travail si nécessaire », ignorance et manque de goût qui « ont été les principales sources du désordre où l'on voit la plupart des chrétiens dans le monde ». L'auteur, dans son ouvrage, « a eu égard aux besoins des plus simples » et si d'aucuns s'en trouvent choqués « qu'ils prennent eux-mêmes à son exemple quelqu'intérêt à l'instruction des auteurs » et apportent leur contribution à de possibles améliorations. L'ouvrage lui-même dans sa présentation est-il bien conçu pour combattre cette ignorance qui, tout comme pour Lefèvre d'Etaples, les rapporteurs du Concile de Trente et Luther, est bien la source de tous les maux ?

Premier, le texte est présenté sur deux colonnes, chapitre par chapitre, texte français dans un corps plus important, encadrant le texte de la Vulgate, sans doute moins accessible aux « simples », mais référence indispensable ; suivent les explications : littérale d'abord, véritable cours d'exégèse et de théologie ; puis spirituelle : davantage traité de morale, de spiritualité, de mystique, cautionné constamment par les Pères de l'Eglise. L'explication littérale, moins développée dans les premiers livres (trente pages sur le premier chapitre de la *Genèse*, pour quarante-trois pages d'explication spirituelle), en vient peu à peu à occuper presque tout l'espace des explications (*Epître aux Romains*, 1 : trente-huit pages pour six pages) lequel est considérable. Le titre courant indique sur la page de gauche, le texte donné ou expliqué, sur la page de droite, le contenu (texte, explication littérale ou spirituelle). Le lecteur sait immédiatement où il se trouve et se repère facilement : qu'il cherche une citation de l'Ecriture, la géographie du

Paradis Terrestre ou la signification mystique du buisson ardent, tout est clairement à sa portée.

Il n'est pas hors de propos d'examiner rapidement les préfaces de Le Maître aux éditions in-12° et in-folio de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'édition in-octavo a été pour lui un devoir pénible qu'il n'a pas accompli librement ; en revanche l'édition in-folio (dont l'édition in-12 est une sorte de ballon d'essai) est une oeuvre d'enthousiasme. Dans sa préface, il ne justifie pas le vouloir d'un autre mais présente librement son propre enfant. Puis Le Maître est le seul des auteurs ici considérés qui manifeste une préoccupation du livre comme objet : le format, l'impression, l'illustration l'intéressent et il livre à ce sujet ses désirs et ses soucis.

Débarrassé de la nécessité d'achever d'imprimer l'édition in-octavo, l'auteur peut enfin réaliser « le dessein » formé depuis longtemps pour satisfaire à tout ce que le public est en droit d'exiger soit pour la beauté du papier et des caractères, soit pour la correction et l'exactitude. Public formé de « ceux qui ne sont que médiocrement versés dans les langues qui servent à l'intelligence de l'Ecriture Sainte ; mais encore < de > ceux qui en étant parfaitement instruits, ne peuvent par les distractions et les devoirs indispensables de leur état, s'appliquer à des recherches qui demandent un loisir tout entier, beaucoup de travail, et une étude assidue »[8]. On ne peut plus clairement exprimer qu'il s'agit là de produire un chef-d'oeuvre tant par la forme que par le fond, destiné à un autre public que celui des « simples » visés par l'édition in-octavo. Et si c'est au « désir du public » d'avoir ce même texte de l'Ecriture débarrassé d'un si grand nombre d'explications (celles de l'édition in-octavo), que se réfère l'auteur, la terrible menace de l'*Apocalypse* contre ceux qui ajoutent ou retranchent à la Parole de Dieu, un parti pris encore plus grand de littéralité et de dépouillement dans le style sonnent comme la libération de l'auteur de la contrainte des explications de tous genres.

Libération des contraintes ecclésiales et pastorales, mais aussi libération des contraintes sociales et familiales : Le Maître a attaché une grande importance aux illustrations placées en tête de chaque livre de la Bible : « On a même tâché d'exprimer par des Vignettes qui exposent sommairement et comme dans un Tableau, l'action principale qui fait le sujet du Livre ». L'illustration remplaçant le commentaire patristique, voilà qui marque, sans agressivité ouverte mais nettement, la distance prise vis-à-vis du Grand Arnauld lequel écrivait : « Ce qui vaut mieux que cent bas-reliefs, cent épitaphes et que vos prétendues représentations où la phantaisie des sculpteurs et des peintres a plus de part que la vérité et la raison, ce sont les textes des Pères de l'Eglise »[9].

Mais se font jour des contraintes d'un autre ordre : les nécessités de l'édition mentionnée plus haut qui ont retardé la parution de l'in-folio ; difficultés avec les imprimeurs qui ont mélangé les vignettes, « celle du livre de la Sagesse qui a été mise par méprise au livre de l'Ecclésiastique », ... « celle du livre de l'Ecclésiastique que par méprise les Imprimeurs en Taille-douce ont mise à la tête du livre de la Sagesse » ; difficultés aussi avec les graveurs : dans la description du Tabernacle « le Graveur n'a pas pensé que ce qu'il dessinoit sur sa planche au côté droit reviendroit à gauche, et que par consequent ce qui paroît au midi dans la planche, viendroit dans l'estampe au septentrion ».

Pour répondre aux besoins de l'Eglise, pour atteindre un public qui répondait mieux à sa propre sensibilité, Le Maître a dû mener à bien deux

ouvrages différents. C'est par le premier (in-octavo) qu'il a pris conscience de lui-même, grâce à lui toujours qu'il a été conduit à étoffer son projet initial (de traduction seule) par des dissertations nécessaires à une meilleure compréhension, pour en arriver finalement à faire une oeuvre qui lui paraisse digne de la « majesté »et de la « simplicité » de la Parole de Dieu.

Dom Augustin Calmet

Tout autre est la démarche d'un Dom Calmet. Sans obligation familiale, sans lien juridique avec les autorités épiscopales plus ou moins engagées politiquement [10], il peut être le maître d'oeuvre d'une entreprise monastique qui n'a de compte à rendre à aucun pouvoir politique ou ecclésiastique français. Deux éditions de ses *Commentaires* se succèdent et même se chevauchent : de 1707 à 1716, vingt-trois volumes in-4° ; de 1714 à 1720 vingt-cinq volumes in-4°. Elles sont précédées chacune d'une copieuse préface – la même à peu de chose près – où l'auteur s'explique longuement et de son propos et de sa réalisation matérielle.

Cet ouvrage est un « service d'Eglise », conçu « en faveur de ceux qui aiment l'étude des Livres Saints et qui ne peuvent pas lire dans les sources tous ces livres écrits en latin et remplis de citations et de passages hébreux, grecs, latins et arabes ». C'est essentiellement un instrument *d'étude* ; le souci d'apologétique (cf. la Bible de Le Maître), d'édification ou de perfectionnement moral (ainsi Le Maître, Carrière ou Vence) n'est jamais mentionné. C'est pourquoi l'auteur choisira exclusivement le commentaire littéral, option annoncée d'emblée [11], justifiée un peu plus tard : le sens littéral « est le fondement de tous les autres sens, et de toutes les autres explications (...). C'est ce qu'il y a de plus solide et de plus instructif dans cette sorte d'étude » (p.3) ; l'auteur se défend d'avoir une conception trop « grammaticale » et exclusive de « l'étude de la lettre » : il est des passages où les divers sens sont trop mêlés et où l'un éclaire l'autre. La méfiance de Dom Calmet à l'endroit du commentaire spirituel s'exprime, soit explicitement : « Ces sortes d'explications sont souvent arbitraires » ; elles sont faciles : « il n'est pas malaisé d'en donner » ; et, à la limite, vulgaires : « les derniers interprètes en sont pleins ». Soit implicitement, par l'absence de commentaire spirituel dans le corps de l'ouvrage, mais aussi, lorsqu'il retrace l'histoire de l'exégèse, par le silence le plus total sur les grands exégètes spirituels : Saint Bernard, les Victorins et surtout Saint Augustin, ce qui dans le contexte religieux de l'époque est, au sens fort, étonnant. Les seules mentions ponctuelles qui en sont faites sont relatives à leur apport à la matérialité du texte. Son mépris pour l'exégèse allégorique s'exerce ouvertement à l'égard des rabbins (p. 2 et 9), dont il ne retient que la contribution à l'établissement de la lettre de l'Ecriture. Dès 1709, cette attitude lui sera reprochée par Fourmont [12].

Instrument d'étude « objectif », Dom Calmet le voudra aussi complet que possible, et l'équipe des Mauristes « veut tirer des meilleurs Commentaires ce qui (...) a paru de plus juste et de plus solide »; il fera appel aux meilleurs connaisseurs de l'hébreu, du grec, de la Vulgate, aux chronologistes, aux géographes, aux historiens ; les références seront toujours citées, et il est curieux de noter que si l'apport scientifique de l'auteur lui paraît sérieux, Dom Calmet sera peu sensible au fait qu'il soit protestant (S. Bochart) ou suspect de sorcellerie

(Trithème). Puis, et ceci est répété à plusieurs reprises, l'auteur a cherché la clarté, la concision, le naturel au détriment s'il le faut de l'élégance du style : « L'ouvrage en sera moins poli et plus sec, mais il en sera plus court, et peut-être plus fort et plus nerveux » (p. 1).

Enfin ce qui plaide en faveur de ce travail, c'est la nouveauté de l'entreprise : « on n'a encore vû dans nôtre langue aucun ouvrage pareil à celui-ci » : texte latin, traduction française, commentaire littéral et, lorsqu'il en était besoin, longues dissertations « sur des questions difficiles et importantes », nettement séparées du corps de l'ouvrage. Cette nouveauté sera peut-être mal ressentie dans le monde savant – ce qui n'a pas manqué –, mais l'ouvrage ne lui est pas destiné ; si l'auteur se défend « des aigreurs et des invectives », il prend ses distances vis-à-vis « des gros volumes que tout le monde ne peut avoir et qu'il est rare qu'on veuille lire », ainsi que de leurs auteurs.

Mais la nouveauté la plus étonnante n'est sans doute aucune de celles dont Dom Calmet nous fait part : livrant tous ses procédés de travail, ses sources, ses références, ses hésitations, il fait appel au jugement du lecteur [13]; il l'accompagne plus qu'il ne le guide. Abandonnant l'exégèse spirituelle et les considérations morales, il s'arrête discrètement au seuil de la vie intérieure personnelle de son interlocuteur : il a fourni l'instrument, à chacun de s'en servir en toute liberté.

La réalisation matérielle peut-elle vraiment servir les intentions de l'auteur ? Comme chez Le Maître, et plus encore, l'Ecriture occupe une place privilégiée, car le texte, étant commenté verset par verset, se situe toujours soit au début du chapitre, soit en haut de la page : il est constamment présent. Sa présentation en deux colonnes – Vulgate à gauche, en italique, traduction française à droite, en romains – le rend plus sensible que le commentaire dont la ligne est un peu trop longue (sans doute pour des raisons d'économie). Il est repris – capitale pour le latin, italique pour le français – dans le commentaire même dont il est typographiquement fortement différencié. Celui-ci, bien que peu aéré, est composé dans un corps confortable. Les notes infra-paginales sont brèves et d'un corps très petit ; les véritables notes explicatives sont les préfaces à chacun des livres qui sont censées avoir été lues avant le texte et le commentaire. Le titre courant se lit sur les deux pages : à gauche « commentaire littéral » ; à droite, le livre et le chapitre commenté. Le format, les possibilités typographiques, exploitées au maximum, en font un instrument de travail peu luxueux mais maniable et clair.

Le Père de Carrières

Le Père de Carrières (1622-1717), prêtre de l'Oratoire, a conçu son « commentaire inséré dans la traduction française » de tout autre façon : le texte latin de la Vulgate est présent, mais placé en marge dans un caractère petit ; la page est occupée par un long texte divisé en versets, écrit en deux caractères différents, l'un pour la traduction du texte biblique, l'autre pour le « commentaire inséré », si bien que les deux se lisent – et sont composés pour être lus – ensemble de façon suivie. De brèves notes infra-paginales complètent la page.

Comme le texte ne comporte pas de préface générale, c'est dans les courts avertissements, placés en tête de chaque livre de la Bible, qu'il faut chercher la justification de cette présentation destinée à « rendre la lecture des livres saints plus agréable et l'intelligence plus facile », et à « y faire trouver plus de goût aux fidèles et les engager à < les > lire avec plus d'assiduité afin de servir à la gloire de Dieu et à l'édification de son Eglise »[14].

Le plus explicite de ces avertissements est celui de la *Genèse*, les autres n'ajoutant pas grand' chose à ce qui a été dit une fois pour toutes. Il convient de le citer presqu'entièrement, car dans sa brièveté il justifie une présentation surprenante (bien qu'elle rappelle visuellement celle des commentaires latins de Menochius), il prévient les objections qui ne lui ont pas manqué et abolit toute possibilité d'intervention personnelle du lecteur par une apologie *pro domo sua* sans appel.

> « Ces mystères qui sont renfermés dans la Genese, nous n'avons pas prétendu les developper dans notre Commentaire. Il n'est destiné qu'à donner de la suite et de la liaison aux endroits obscurs et embarrassés. Les Livres Historiques qui sont plus liés et plus suivis que les autres, ont moins besoin de ce secours : aussi a-t-on travaillé d'abord sur tous ceux qui étoient plus susceptibles de ce dessein, comme Job, les Psaumes, les livres Sapientiaux, les Prophetes et les Epîtres des Apôtres. C'est dans ces livres qu'on sent l'utilité de cette maniere d'expliquer l'Ecriture. Il en est peu qui en rende l'intelligence si claire et si facile, qui présente si nettement à l'esprit le sens propre de chaque verset, qui montre si clairement la liaison qu'il a avec ce qui suit et ce qui précede, qui étouffe moins les beautés du texte, et qui en conserve mieux l'onction et la force. En effet, la traduction du texte y demeure en tout son entier ; et on a eu soin de mettre d'un caractere différent les liaisons qu'on y a insérées, afin de ne pas confondre la parole de Dieu avec celle de l'homme.
>
> Ce commentaire a encore cet avantage, qu'il ne fatigue point le Lecteur par des explications hors d'oeuvre. Il ne l'oblige pas d'interrompre la lecture du texte sacré, pour aller chercher dans des notes, ou dans de longues dissertations, l'explication des endroits difficiles. Il ne l'avertit point qu'un tel passage est obscur et embarrassé ; il ne lui rapporte point les sens differens que les interpretes lui donnent ; il ne le met point dans la nécessité de les comparer ensemble, pour juger lequel est le meilleur : mais il lui présente tout d'un coup le sens propre et naturel du texte, et il le lui présente sous une forme directe : c'est l'Auteur sacré qui s'explique lui-même, et qui s'explique le plus souvent par les paroles de l'Ecriture ; en sorte que dans ce Commentaire on trouve presque toujours la parole de Dieu expliquée par la parole de Dieu même » (p. VII-VIII).

Puis vient la liste des références – Vatable, Tirin, Menochius, Bonfrerius, Jansenius et la Synopse – suivie de quelques indications présentant les options prises pour la chronologie, l'histoire et la géographie. Tout cela très succinctement, car là n'est pas l'essentiel, qui reste la paraphrase.

C'est là un tout autre rapport au texte que dans les éditions précédentes : le commentateur s'introduit, introduit son interprétation entre le lecteur et l'Ecriture ; autre rapport aussi entre le commentateur et le lecteur : à celui-ci on

ne livre plus des éléments propres à étoffer sa lecture de la Bible, on lui fournit une lecture qui lui est présentée comme la meilleure.

Fortement soutenu par Bossuet, l'ouvrage obtint un grand succès et connut de nombreuses éditions (1701-1716, vingt-deux volumes in-12° ; les autres éditions seront examinées par la suite, puiqu'il s'agit de la Bible dite de Vence) ; au XIXe siècle (1802), la Bible de Carrières parut, augmentée du Commentaire de Menochius qui l'étoffait sensiblement.

La Bible dite « de Vence »

Cette lecture « facile » et « claire »qui se voulait « agréable », publiée dans un format incommode et peut-être un peu maigre pour « tenir lieu d'une bibliothèque entière », connut une fortune nouvelle en donnant naissance aux nombreuses éditions de la Bible de Vence ou encore Bible d'Avignon, appellée à une très grande diffusion (pour le seul XVIIIe siècle, 1740, cinq volumes in-8° ; 1747, dix volumes in-8° ; 1750, six volumes in-4°). La véritable Bible de Vence (vingt-deux volumes in-12° , 1738-1741) n'eut qu'une édition ; peut-être est-ce dû à son format.

Curieux amalgame que cette Bible : utilisant le texte paraphrasé du Père de Carrières, l'éditeur y ajoute une partie du commentaire de Dom Calmet et quelques dissertations de l'Abbé de Vence, savant dont le Mauriste faisait grand cas. Véritable éditeur de cette Bible, le Père Rondet, de l'Oratoire, sanctionné à plusieurs reprises pour son jansénisme, introduit l'ouvrage par une longue préface où il reprend les arguments de Carrières, pour privilégier quasi-exclusivement sa traduction commentée, réfute les critiques qu'elle avait provoquées, introduit l'Abbé de Vence et Dom Calmet, qu'il critique durement et dont les notes « ne sont qu'un supplément à la paraphrase de Carrières », et présente les améliorations dues au progrès des sciences bibliques. L'apport le plus original de cette préface de Rondet est la réfutation des critiques faites à l'oeuvre du Père de Carrières :

> « Il nous est revenu que quelques personnes blâment le travail du P. de Carrieres, comme si en effet il eut confondu la parole de l'homme avec celle de Dieu. Nous supplions ces personnes de considérer que le R.P. de Carrieres n'a rien confondu, puisqu'il a tout distingué. De tout temps on a fait des paraphrases, même sur le Texte Sacré ; et personne n'est exposé à s'y méprendre puisqu'on sait bien qu'une Paraphrase n'est pas le simple Texte : mais communément le Texte se trouve confondu dans les Paraphrases, où souvent on ne s'attache pas même à conserver les expressions de l'Original : on ne s'y propose communément que de développer le sens de l'Auteur, du moins celui qui paroît être le mieux fondé ; et jamais on n'a dit que ce fut-là confondre la parole de Dieu avec celle de l'homme. Ce genre de travail a toujours été estimé comme abrégeant beaucoup les longueurs inévitables des Commentaires et des Dissertations, et évitant tous les écarts des Notes, qui sans cesse détournent de la suite du Texte. Peut-on donc légitimement reprocher au P. de Carrieres d'avoir entrepris un genre de travail qui avoit été déjà employé souvent avant lui avec succès ? Mais de plus les seuls inconvénients que l'on puisse reprocher aux Paraphrases, il a su les éviter, non seulement en

conservant toutes les expressions du Texte, mais en les distinguant encore de la Paraphrase qu'il y joint, de sorte qu'au milieu même de sa Paraphrase, on aperçoit dès le premier coup d'oeil le simple Texte. Si donc il y a quelque Paraphrase qui puisse mériter l'estime des lecteurs, on ne peut disconvenir que celle-ci y a plus de droit que toutes les autres, puisqu'elle distingue ce que les autres confondent ; et comme le principal reproche que l'on fait aux Auteurs de Paraphrases, c'est de confondre leurs idées avec celles du Texte qu'ils prétendent expliquer, il semble qu'on devroit au moins estimer dans celui-ci le soin qu'il a pris de distinguer le Texte d'avec sa Paraphrase. Nous n'aurions pu abandonner cette Paraphrase sans changer tout le fond de cet Ouvrage, car il auroit fallu faire alors beaucoup plus de Notes. Un changement aussi considérable auroit pu déplaire à ceux qui savent connoître les avantages des Paraphrases. Nous avons donc préféré de conserver celle-ci, bien persuadés que personne ne sera exposé au danger d'y confondre la parole de l'homme avec celle de Dieu. »[15]

A en juger par la préface, l'ouvrage procède du même esprit que la Bible de Carrières ; car elle est d'abord, et dans le ton et dans l'importance du texte qui s'y rapporte, un panégyrique de l'oeuvre de celui-ci, l'apport des commentaires y étant complètement minimisé. L'impression que donne ici l'auteur est de se servir de Dom Calmet et de Vence comme d'une caution et d'une protection contre les sanctions ecclésiastiques.

Dans la présentation de l'ouvrage, la Vulgate est mieux traitée que chez le Père de Carrières : en marge toujours, elle est imprimée en caractères plus gros que la traduction paraphrasée et, partant, occupe davantage de place dans la page. Des notes sont en marge et en bas de page, selon l'usage, en caractères très petits. Mais pour être un cours plus complet d'Ecriture sainte, ce livre n'en suggère pas moins les mêmes rapports « entre la parole de Dieu et celle de l'homme », la même attitude doctrinaire vis-à-vis du lecteur que celle déjà visible chez le Père de Carrières.

DE DEUX ÉDITEURS DU NOUVEAU TESTAMENT

Tout aussi remarquables par leur diffusion et leur retentissement, le Nouveau Testament du Père Quesnel et celui de Richard Simon ressortissent à des visées tout à fait autres. Les seuls points communs entre ces deux éditeurs sont de s'en tenir au seul Nouveau testament, d'appartenir à la Congrégation de l'Oratoire et d'avoir, pour des raisons différentes, voire même opposées, eu maille à partir avec la hiérarchie ecclésiastique.

Le Père Quesnel

Issue de conférences et de notes destinées à la formation des jeunes Oratoriens, l'oeuvre du Père Quesnel n'était pas à l'origine promise à l'impression et à la diffusion *extra muros*. C'est sur les instances d'amis laïcs qu'il en fit le point de départ de son *Nouveau testament de Jésus-Christ avec des*

réflexions morales sur chaque verset, travail qui s'étendit des années 1671 à 1699. Bossuet y prêta la main, l'archevêque de Châlons Félix Vialart, suivi en cela par son successeur le Cardinal de Noailles, en fit le succès. Lorsqu'à partir de 1671, le Père Quesnel fut, à plusieurs reprises, condamné par Rome, l'essor de l'ouvrage n'en fut pas affecté.

Bien qu'il ait prouvé par ailleurs son appartenance de plein droit au monde savant [16], dès les premières lignes de sa préface, Quesnel se situe sur un tout autre plan : « Le seul titre < de l'ouvrage > suffit pour en faire connaître le dessein et la nature. (...) La vue qu'on en eût fut d'attirer à la lecture de l'Evangile de Jésus-Christ ceux qui pour se dispenser de le lire et de le méditer se plaignent du peu d'ouverture qu'ils ont pour faire des réflexions utiles »[17]. Et si l'Evangile est rapidement présenté comme fondement de la doctrine, la plus grande partie de la préface le donne comme un instrument de la connaissance de soi-même et, partant, comme guide de la conduite de la vie : « Ce sont ces deux hommes < l'homme pécheur et le Christ sauveur > que nous avons à étudier dans l'Evangile (...) Nous ne sçaurions ouvrir l'Evangile sans y trouver sous nos yeux le portrait de cet homme de peché (...) Et comme un enfant d'Adam qui veut se donner à Dieu doit commencer par se connoistre luy-même en cette qualité < de pécheur >, et par considerer serieusement tous les vices et toutes les inclinations du peché, qui ont défiguré l'image de Dieu en luy, il ne peut mieux acquerir cette connoissance qu'en s'étudiant luy-même dans ces différens portraits » (p. XVI-XVII). C'est dans la figure des malades, dans celles des Scribes et des Pharisiens que se révèle le visage du vieil homme ; dans l'Evangile aussi est dépeint le second homme, le Christ, nouvel Adam, « le chef et le modelle des chrestiens (...), dont ils doivent porter l'image et la ressemblance » (p. XX), « sur lequel nous devons former nostre vie, l'exemple de toutes les vertus qui doivent nous rendre semblables à nostre chef »(p. XXIV).

Pour une telle approche de l'Ecriture, point n'est besoin de faire appel à des données objectives : « Nostre sanctification propre, autant que la sainteté de cette parole, demande que nostre lecture tienne plus de l'adoration que de l'étude » (p. XXX). Voilà qui, en termes voilés, suggère l'inutilité et la vanité de cette dernière. Cette insinuation est reprise sous une autre forme, quand l'auteur préconise l'attitude à avoir en face du texte sacré : il faut se mettre « au rang des enfants et des disciples », « ne point rougir d'avouer son ignorance » ainsi que « le besoin qu'< on > a de recourir à la lumière de Dieu et à l'autorité de l'Eglise ». La suspicion est jetée sur les instruments objectifs qui permettent d'approcher humblement mais sûrement l'Ecriture, ceux que la Tradition regroupait sous le nom d'exégèse littérale. L'Evangile est coupé de ses racines vétéro-testamentaires : la Préface ne cite pas une fois l'Ancien Testament et la présentation choisie pour le texte de la Vulgate exclut, dans sa nudité, toute référence ou parallèle. Le lecteur est livré sans recours aux dires du commentateur. Ne serait-ce pas ce dernier qui suscite le mépris de Dom Calmet, l'indignation de Le Maître, l'ironie de Richard Simon ?

La présentation elle-même, petit chef-d'oeuvre de typographie, ne fait que renforcer cette impression : elle réduit texte et traduction à la portion congrue. Donnés sans aucune note, désincarnés, ils sont en quelque sorte, tels le Coran, implicitement sacralisés. Autour d'eux, sans fin, comme une guirlande, s'enroulent les élévations du Père Quesnel. Ce sont elles qui occupent tout

l'espace, captent toute l'attention. Au texte lui-même, immuable, intangible, pétrifié, il n'y a plus d'accès que révérentiel et distancié.

Richard Simon

Appliquant, sinon le premier du moins avec plus de cohérence et d'assurance, les règles de la critique textuelle à l'Ancien et au Nouveau Testament, dans une époque où, par la diffusion du livre, le public de l'écrit s'était considérablement élargi et où la rupture de la Réforme avait commencé à raidir la discipline de l'Eglise Romaine, la méthode de travail de Richard Simon parut dangereusement révolutionnaire. D'autre part, il n'était ni janséniste ni gallican : dans une église française dont Bossuet était la figure de proue incontestée, cela ne lui suscitait pas la sympathie de ses confrères.

Aussi ne faut-il pas s'étonner autrement que, lorsque parut en 1702 sa traduction du Nouveau Testament destinée à un public plus large que ses oeuvres précédentes, il encourut les foudres du confesseur du Roi. De Rome, point de condamnation mais une mise à l'Index, ce qui en langage clair constitue une mise en garde, non une condamnation ; et l'Index, alors, n'était pas publié en France. Ce fut pourtant Bossuet qui gagna la partie : Simon, son adversaire, fut voué aux gémonies, tandis que son protégé le Père Quesnel, grand collectionneur de condamnations romaines [18], voyait son ouvrage assuré d'un réel succès et d'une longue postérité. Par son souci de rigueur scientifique, Simon aurait eu tendance à trop restreindre l'accès de l'Ecriture, tandis que la connaissance et la diffusion de la Bible étaient un des soucis constants de Bossuet.

Venons-en maintenant à l'examen de la Préface. Les travaux entrepris à la demande des pasteurs de Charenton (1676) pour une édition française de la Bible, refusés par les pasteurs de Genève [19], les intentions de Bossuet de lui faire traduire l'Ancien Testament envolées en fumée, Simon est conscient qu'il n'est pas l'homme d'une large audience : « Mon dessein n'avoit été d'abord que de publier de simples scholies ou notes literales sur le texte de l'Ecriture »[20], un tel travail eût été au service des éditeurs et traducteurs – en l'occurence les pères Jésuites – mieux préparés à cette tâche. Ce n'est donc pas spontanément qu'il s'essaie à une traduction du Nouveau Testament : « Je vous envoye, Monsieur, mes remarques litterales sur l'Ecriture (...) ; j'aurois souhaitté que vous ne m'eussiés pas obligé d'y joindre une nouvelle traduction du texte ; car la vie d'un homme seul ne suffit pas pour en donner une qui soit exacte, outre qu'il n'est pas possible de representer parfaitement en nôtre langue le caractere des livres saints ». De la traduction, il dit encore que c'est un ouvrage dont les difficultés lui paraissent insurmontables. Mais s'étant finalement résolu à la produire, il va donner clairement les principes directeurs qui ont guidé son travail, et qui doivent présider à la traduction de l'ensemble de la Bible.

Il a délibérément choisi de traduire la Vulgate : « C'est cette édition latine < du Concile de Trente > que je me suis proposé de traduire fidélement en françois, et telle qu'elle a été publiée par les Papes Sixte V et Clément VIII » ; bien que ce ne soit pas l'usage ordinaire que de traduire une traduction : « J'avoüe que lorsqu'il s'agit de traduire quelque ouvrage, on doit le traduire sur le texte original, et non pas sur d'autres versions : mais cette regle qui est vraye dans sa generalité, souffre quelque exception dans les traductions de la Bible en

langue vulgaire, qui sont destinées aux usages du peuple. Il est à propos de luy faire entendre l'Ecriture qui se lit dans son Eglise ». La même règle, à son avis, doit être suivie dans chaque Eglise : syriaque, copte ou grecque. Est-ce là relativisation des versions, ou intuition de la pluralité des sens, dégagée par le génie propre à chaque langue ? L'auteur ne donne ici aucune explication, mais insiste encore un peu plus loin sur la valeur et l'ancienneté de cet usage. Il faut aussi remarquer qu'il emploie peu le mot « traduction » et lui préfère dans la plupart des cas celui de « version ». Enfin, on connaît par ailleurs sa vénération pour Saint Jérôme dont la « version », la Vulgate, lui paraît plus fidèle que celle des Septante.

Choix de la Vulgate donc, justifié par l'appartenance à l'Eglise romaine, mais qui n'a rien de rigide ni de sacralisant : « Ce n'est pas que je croye qu'il faille bannir d'une version françoise faite sur la Vulgate, l'ébreu et le grec : Je suis persuadé au contraire qu'ils doivent y trouver leur place ; mais on ne les mettra qu'aux marges seulement en forme de remarques critiques ; ce qui produira le même effet, que si on traduisoit toute l'Ecriture sur les originaux » ; et Richard Simon écrit encore : « Ceux-là se trompent (...), qui croyent être obligés de traduire la Bible en langue vulgaire sur le latin de la Vulgate, parce que le Concile < de Trente > n'a déclaré authentique ni l'ébreu, ni le grec ; mais la Vulgate seulement ». Ils se trompent car telles n'ont pas été les intentions des pères conciliaires : « le decret de ce Concile en faveur de la Vulgate ne diminüe en rien l'autorité des originaux, ni même celle des versions orientales ».

L'usage impose le texte latin, mais cette variété des versions est une richesse et une sauvegarde : « La multiplicité des versions aide à dégager le vrai sens et empêche les Juifs de corrompre le Texte » ; c'est ce qui fait la valeur des *Hexaples* d'Origène et c'est sous son patronage que se place Simon dans la conception de son édition, rappel modeste et nostalgique d'une polyglotte qui ne vit jamais le jour, de la *Novorum Bibliorum polyglottorum*, synopsis de 1684 qu'il signa Origène.

Puis, et ce n'est pas la partie la moins étonnante de cette préface, « écrivant pour les savants » (et non plus « aux usages du peuple »), pourquoi Simon écrit-il en français ? Il suit en cela l'exemple de saint Jérôme : bien que ses correspondantes romaines aient connu le grec et l'hébreu, c'est en latin qu'il leur adressait ses scholies ; de même Origène, en grec, pour ses lecteurs grecs. De plus le français est nécessaire dans les explications littérales pour atteindre un public plus large, en un temps où les explications spirituelles, que l'auteur assimile aux écrits gnostiques, se multiplient dangereusement : « Au reste, n'ayant point eu d'autre dessein dans mes notes, que d'y expliquer le sens literal des Evangelistes et des Apôtres, on n'y doit point chercher cette mystiquerie qui ne peut être goûtée que des personnes peu judicieuses » ; et, plus loin : « on tombe souvent dans je ne sçay quel jargon, auquel on donne le nom de spiritualité ».

Suivent enfin de remarquables principes de traduction, assortis d'exemples précis et de sévères critiques des traducteurs, qu'ils soient Jésuites, ses amis, ou Jansénistes, ses ennemis de toujours. C'est seulement par ses oeuvres posthumes qu'on connaîtra son sentiment peu favorable à Dom Calmet. Par fidélité au texte de la Vulgate, Simon supprimera les sommaires d'usage, en tête de chapitre, qui pour lui sont déjà interprétation et paraphrase.

Quant à la présentation de l'ouvrage lui-même, très sobre, elle comporte la traduction française de la Vulgate, aux marges les parallèles scripturaires, des notes infra-paginales dont le volume varie beaucoup, selon les textes, dans l'espace de la page. Les références aux versions latines sont citées en latin ; le grec est souvent transcrit, l'hébreu l'est toujours.

L'usage actuel, très proche de la présentation de Simon [21], ne doit pas nous en cacher l'étonnante originalité. Il ne faut pas se méprendre sur l'absence du texte latin de la Vulgate, Richard Simon étant, en effet, de tous les auteurs ici considérés, celui qui, et dans cette préface et dans le reste de son oeuvre, a attaché le plus de prix et de poids à la tradition ecclésiastique. Il reste que c'est une nouveauté que de ne pas donner le texte latin dans une édition de ce type. Nouveauté aussi que de transcrire le grec et l'hébreu. Nouveauté encore que de donner sans différenciation les notes de critique textuelle, théologie, d'exégèse littérale, c'est-à-dire les explications géographiques, historiques, etc.

Aussi ambigüe, et souvent contradictoire, que la préface elle-même, la présentation cherche un nouveau chemin : faire passer le maximum de connaissances sous un minimum de volume, donner un exemple de traduction à ses pairs, rendre possible une entreprise qu'on a annoncée impossible, présenter en une seule langue un Nouveau Testament polyglotte. Le public qui aurait été juge de l'expérience a été refusé à Richard Simon.

LES PROMESSES DES PRÉFACES SONT-ELLES TENUES PAR LA PRÉSENTATION DES OUVRAGES ?

Un seul livre, six hommes, six projets, six présentations différentes. S'il a été relativement facile de dégager les intentions des éditeurs et de discerner l'esprit dans lequel ils avaient conçu leur travail, il est beaucoup plus malaisé de juger l'adéquation des ouvrages imprimés aux projets présentés dans les diverses préfaces. Les difficultés sont en effet de deux ordres. Nous sommes d'abord ignorants des impératifs financiers auxquels se heurtaient les désirs de l'auteur. Par le témoignage de Le Maître nous savons que les contraintes éditoriales étaient fortes et que les corps de métier n'avaient pas toute la souplesse désirable. Nous savons de sources sûres que les imprimeurs ne respectaient pas toujours le texte de l'auteur [22]. Nous ne pouvons donc savoir dans quelle mesure l'auteur a pu réaliser son projet dans la chose imprimée.

Le deuxième ordre de difficultés, plus sournoises celles-là, provient de l'éloignement, assez relatif mais réel, dans le temps : pouvons-nous vraiment voir ce que voyaient ces auteurs et leurs lecteurs ? Sûrement pas. Mais les objets existent, ils ont leur langage, ils continuent de s'adresser à nous, ils continuent d'être différents les uns des autres et leurs différences continuent à signifier quelque chose. De ce « quelque chose », dans les limites dont nous sommes conscients, dans celles que nous ne percevons pas, efforçons-nous sans trop d'assurance de saisir quelques aspects.

D'après les préfaces, il semble que le propos des différents auteurs ait été, pour Le Maître de Saci, d'enseigner vigoureusement, pour Dom Calmet, de préparer et d'accompagner le lecteur, pour Carrières et Vence, d'imposer une lecture univoque. Et dans le corps même de l'ouvrage ? Chez Le Maître, le texte est donné d'abord, nettement distingué des explications fort longues qui lui font

suite ; le titre courant seul rappelle le passage expliqué de l'Ecriture. Chez Dom Calmet, le texte est toujours sous les yeux du lecteur, cursif en haut de page, repris dans le commentaire dont il se différencie par le corps employé. Au contraire, chez Carrières et Vence, le lecteur n'a de véritable accès qu'au texte latin de la Vulgate ; pour accéder à la seule traduction française, entrecoupée par le commentaire, il lui faut se livrer à une gymnastique oculaire difficile.

Regards différents donc sur la Parole de Dieu, qui chez les deux premiers ne souffre pas d'être mêlée au commentaire exégétique, tandis que chez les deux autres on voit apparaître l'importance accordée par l'humanisme dévot à la piété personnelle. Rapports différents aux lecteurs, car même si le ton est autre, plus doctoral chez Le Maître, plus convivial chez Dom Calmet, l'un et l'autre se bornent à enseigner, tandis que Carrières et Vence visent davantage à diriger.

Quant au propos du Père Quesnel, il n'est en aucun cas d'aider à l'étude de l'Ecriture. Tant par le titre de son ouvrage que par la teneur de la préface, il annonce ses visées « spirituelles et morales » ; c'est mettre le cap sur la subjectivité, préférer l'individu chrétien à la communauté ecclésiale. C'est l'Ecriture qui, dans l'espace de la page, occupe ici le volume imparti habituellement aux notes : on peut s'y référer, on peut tout aussi bien, et encore mieux, faire une lecture cursive du texte de Quesnel. Mais il n'y a ni surprise ni tromperie ; et si l'auteur a favorisé, par son succès et sa postérité littéraire, un certain abandon des études scripturaires et une certaine paresse intellectuelle, tant auprès des fidèles que des pasteurs, il ne saurait en être tenu pour seul responsable.

Si la fulgurance de la préface de Richard Simon a rejeté momentanément dans l'ombre les ambiguïtés et les contradictions de son entreprise, celles-ci apparaissent brutalement lorsque le lecteur aborde le texte lui-même. Pourquoi, alors que l'auteur a donné des règles valables pour la traduction de la Bible tout entière, se borne-t-il au seul Nouveau Testament ? Pourquoi, alors que Richard Simon, plus que tout autre, a privilégié la Vulgate comme texte d'usage, l'a-t-il fait disparaître aux regards du lecteur ? Pourquoi, après avoir promis une édition à l'image des *Hexaples* d'Origène, présente-t-il une traduction française seule ? D'un grand rêve impossible et présenté comme tel, est né un exercice pratique de traduction, un compromis conforme aux principes de l'auteur. Simon s'en est tenu à ce qu'il estimait sa grâce propre : apporter les matériaux nécessaires au travail des éditeurs et traducteurs de la Bible.

Catherine PAUPERT

NOTES

1 On ne saurait, à proprement parler, utiliser le mot « auteur » ; de plus, aux XVIIe et XVIIIe siècles, les « éditeurs » d'aujourd'hui étaient les imprimeurs.

2 J. LEFEVRE D'ETAPLES, préface au *Psautier quintuple*, Paris, 1509.

3 Rapport sur la réforme de l'Eglise présenté au Pape Paul III, le 9 mars 1535.

4 Il n'existe pratiquement pas, aujourd'hui encore, de bibliothèque de monastère ou de séminaire où ne se trouvent Saci, Calmet, Carrières, Rondet. Ce dernier surtout connut de

nombreuses rééditions au XIXe siècle ; à certaines d'entre elles furent ajoutés les Commentaires de Menochius.

5 Châlons-sur-Marne fut l'un des diocèses de France où, sous les directives des deux évêques Félix Vialart et le Cardinal de Noailles, les directives du Concile de Trente relatives aux études scripturaires furent le plus rapidement et le plus sérieusement pratiquées.

6 LE MAITRE DE SACI, *La Genese traduite en françois. Avec l'explication du sens litteral et du sens spirituel*, Paris, 1683, Préface, seconde partie, § I et III (non paginée).

7 LE MAITRE DE SACI, *Epistre de Saint Paul aux Romains*, t. I, Paris 1708, Préface générale sur l'explication littérale de toutes les epistres de Saint Paul, première partie (non paginée).

8 LE MAITRE DE SACI, *La Sainte Bible en latin et en françois, avec des notes litterales pour l'intelligence des endroits les plus difficiles : et la Concorde des quatre Evangiles, divisée en trois tomes ; avec un quatrième tome contenant les Livres Apocryphes...*, t. I, in-folio, Paris, 1717, p.1.

9 Voir la controverse de ANTOINE ARNAULD avec Jacques Spon, *Remarques sur une lettre de M. Spon, de la religion prétendue réformée*, Lyon, 1681.

10 Jusqu'à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, un moine, profès solennel comme l'était Dom Calmet, était « mort civilement » et, de droit, échappait à la juridiction civile. De plus, Dom Calmet était sujet du Duc de Lorraine.

11 DOM A. CALMET, *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. I, La Genèse, Paris, 1707, préface, p. 1.

12 E. FOURMONT, *Lettres à Monsieur ** sur le Commentaire du P. Calmet sur la Genèse*, Paris, 1709-1710. Arabisant, sinisant, hébraïsant, E. Fourmont (1683-1745), après avoir enseigné le latin au Collège d'Harcourt, a été professeur d'Hébreu au Collège de France.

13 DOM A. CALMET, *La Genèse*, p. 2 : « Il s'en faut bien que nous adoptions toutes les opinions que nous ne réfutons pas : il y en a qui ne méritent pas qu'on les réfute sérieusement (...) ; on en laisse d'autres au jugement du Lecteur, et à l'examen des Sçavans ».

14 DE CARRIERES, *Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament avec un commentaire litteral inseré dans la traduction françoise*, t. I, Paris, 1750, p. VIII.

15 < L.E. RONDET >, *Sainte Bible en latin et en françois, avec des notes litterales, critiques et historiques, des préfaces et des dissertations tirées du Commentaire de Dom Augustin Calmet, de Mr l'Abbé de Vence, et des Auteurs les plus célebres ; pour faciliter l'intelligence de l'Ecriture-Sainte*, Paris, 2e éd., t. I, 1767, p. VI-VII.

16 P. QUESNEL a publié une édition des *Opera Omnia* du Pape Léon Ier à Paris, en 1675.

17 PASQUIER QUESNEL, *Le Nouveau Testament en françois avec des réflexions morales*, Paris, 1693, t. I, p. IX.

18 Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 22e éd., 1963, 2400-2502 ; 2616 ; 2622 ; 2667-2668.

19 Cf. l'introduction de J. LE BRUN et J.D. WOODBRIDGE à *Richard Simon, Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'E. Brerewood*, (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses, LXXXV), Paris, 1983, p. 20-29.

20 R. SIMON, *Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jesus-Christ traduit sur l'ancienne Edition latine*, Paris, 1702, préface (non paginée).

21 La présentation du Nouveau Testament de R. Simon est pourtant très proche de celle de la Bible protestante de Desmarets, publiée à Amsterdam en 1669.

22 Le long appendice à la préface de la Bible de Vatable de 1628, par exemple, permet de suivre, à travers l'Europe, les curieuses et diverses aventures d'un texte.

IV

HIÉRARCHISATION DES SENS

LE(S) TEXTE(S) BIBLIQUE(S) DE RÉFÉRENCE

L'étude de la mise en page fait apparaître celle-ci comme manifestation d'une instance énonciatrice non verbale, visant à la modalisation du lecteur-destinataire et son adhésion au sens du texte. Mais quel texte ? La Vulgate ? La traduction française ? Le commentaire ? La paraphrase ? Dans le chapitre « Une organisation de l'espace », nous avons remarqué la place singulière qu'occupe le texte biblique en latin dans la mise en page. Il peut en être absent (R. Simon), ou au contraire avoir la place centrale (Rondet), avec toutes les positions intermédiaires. On doit passer par le texte latin pour lire le commentaire de Dom Calmet, ou ce texte est composé en caractères italiques et plus petits que le français, tantôt au centre (Le Maître de Saci), tantôt en périphérie (De Carrières), ou même en marge (Quesnel). Pourquoi une telle différence dans la composition de la page ? C'est ce que nous allons voir en cherchant quel statut chaque auteur donne au(x) texte(s) biblique(s) de référence.

Face à la multiplicité des éditions de la Bible, le Concile de Trente avait décrété lors de sa quatrième session, le 8 avril 1548, que la Vulgate devait être tenue pour authentique dans les disputes, prédications, expositions et leçons publiques [1]. Si cela signifiait qu'aucune version ne pouvait être préférée à la Vulgate, le décret n'empêchait pas pour autant de se référer au texte grec ou hébreu : il ne s'agit pas de nier l'autorité de la version des Septante, ni de rejeter les autres éditions en tant qu'elles peuvent servir à la compréhension de l'édition officielle ; ce décret n'impose la Vulgate que pour l'usage public et il n'est pas question de l'usage privé. Or la place de la Vulgate dans les Bibles étudiées fait apparaître que ce décret a été interprété dans un sens parfois restrictif.

Le Maître de Saci n'explicite pas ce qu'il appelle « Sainte Bible » dans le titre de son ouvrage *La Sainte Bible traduite en français, le latin de la Vulgate à côté* : d'après ce titre, ce ne peut être ni le texte français ni même le texte latin, qui est mis « à côté ». Quoiqu'il en soit, le texte de la Vulgate est tout de même au centre de cet ouvrage, où il a un statut de texte de référence privilégié. Les notes en marge montrent cependant que Le Maître choisit parmi plusieurs variantes ou versions ; mais d'après lui, la mission du traducteur fixée par l'Eglise reste la recherche d'un sens invariant, signe fondamental de la Vérité révélée [2].

Au contraire l'ouvrage du P. Quesnel a pour titre *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales...* : le texte biblique est explicitement le texte

français tandis que la Vulgate est reléguée au rang de référent lointain. Nous avions toutefois observé que le commentaire y était central ; or ce titre le présente en second plan. Le titre de la première édition, *Les Paroles de la Parole incarnée, N.S.J.C., tirées du Nouveau Testament* [3], était encore plus ambigu : que désigne-t-il ? Le texte latin ou français ? Le commentaire ou plutôt les réflexions morales de Quesnel qui occupent la place centrale ? Le français apparaît comme un prétexte aux réflexions et la Vulgate, marginalisée et d'une lisibilité réduite, s'éloigne du texte. D'ailleurs ce n'est pas tant la Vulgate ou le texte repris de la Bible de Le Maître de Saci que les réflexions elles-mêmes qui firent connaître à cet ouvrage une audience considérable [4]; l'effervescence qu'il suscita fut l'une des raisons qui poussèrent Louis XIV à disperser et détruire l'Abbaye de Port-Royal (1709-1710), avant d'obtenir du pape Clément XI la Bulle *Unigenitus*.

L'oratorien Richard Simon, quant à lui, inaugure la critique de l'Ecriture. « La traduction est quasi impossible, écrit M. de Certeau, parce que la critique montre combien l'Ecriture est obscure (...) On ne saurait l'éditer comme un texte ni l'articuler en *un discours* de traduction. La collection indéfinie (encyclopédique) des variantes textuelles ou sémantiques rend le texte lui-même toujours plus innombrable et plus obscur »[5]; toute traduction voulant représenter l'original se heurte à d'innombrables difficultés dues à l'inexistence matérielle d'un original perdu. Le rôle du traducteur sera d'analyser une perte à partir des restes défectueux et corrompus qui rendent possible une production de probabilités classifiables selon les règles de la critique [6]. A cause de cette conception de l'absence du texte original, il n'est pas étonnant que R. Simon n'ait pas présenté un texte latin ou grec particulier en face de sa traduction originale en français : il aurait été obligé de juxtaposer toutes les versions dont il se sert, à la façon des *Polyglottes*. Dans le titre de l'ouvrage, il précise pourtant que ce Nouveau Testament est traduit sur l'ancienne édition latine, et dans les principes qui président à sa traduction, il dit choisir la Vulgate comme texte de base [7]. Or c'est la seule Bible où la version latine n'apparaît pas dans la mise en page. Sans nier l'importance que constitue l'appartenance ecclésiale de R. Simon, ses affirmations sur la Vulgate donnent l'apparence d'être d'abord un moyen de légitimer cette nouvelle traduction face à l'Eglise. Ce qui n'empêchera pas Bossuet de faire saisir le livre avant même qu'il ne sorte de chez l'imprimeur. L'absence de texte latin est tout à fait significative : s'il est nommé comme référence et autorité, il est en fait subordonné au grec [8]. Un certain nombre de versions ont servi à cette traduction et R. Simon n'a pas hésité à les trouver supérieures au texte officiel de la Vulgate, même s'il a été obligé de faire le détour par cette dernière, ne serait-ce que pour s'en démarquer.

Sans aller jusqu'à dire avec Renan que « Bossuet, assisté de la Reynie, tua les études bibliques pour plusieurs générations »[9], on peut penser qu'il aura fallu beaucoup de prudence aux traducteurs, commentateurs et éditeurs de la Bible au début du XVIIIe siècle. Ainsi Dom Calmet, qui connaissait bien l'ouvrage de R. Simon et le trouvait suffisamment important pour en discuter les arguments [10], tient-il d'abord à faire accepter son commentaire sans « risquer la prison »[11]: cela peut être l'une des raisons de l'importance qu'il donne à la Vulgate dans sa mise en page où la lecture du commentaire littéral n'est possible qu'en passant par elle. Mais cette importance n'est qu'apparente, si l'on se réfère au grand nombre de citations du grec et de l'hébreu dans les notes. Dans la préface

générale du *Commentaire*, Dom Calmet s'en explique ainsi : « Si l'on a proposé des explications, des versions et des sens qui paraissent contraires à la Vulgate, ce n'est point que l'on manque de respect et de vénération pour cette version, que le Concile de Trente a canonisée et consacrée ; l'on croit ne rien faire de contraire à l'intention de ce Concile en la confrontant avec les textes : on n'abandonne pas pour cela la Vulgate, et on ne lui égale pas pour l'autorité, ces autres versions qu'on peut proposer (...). Le texte que S. Jérôme traduisait était différent de celui que nous avons aujourd'hui et en ces endroits, on ne peut pas dire que notre Traduction soit proprement contraire à la sienne puisqu'elle est faite sur un autre texte »[12]. Par là se manifeste toute la prudence de Dom Calmet : il ne conteste pas la supériorité de la Vulgate sur les autres versions, et il se réfère au Concile de Trente pour se justifier ; mais cela l'autorisera à proposer des explications, versions ou sens contraires au texte « canonisé et consacré ».

On a l'impression que peu à peu l'évolution se fait dans le sens de la confrontation de plus en plus approfondie de ces textes de référence : le très influent père jésuite Tournemine, directeur des *Mémoires de Trévoux*, parlera bientôt « avec enthousiasme du texte hébreu et du texte grec de l'Ecriture Sainte »[13]. En 1720, dans une dissertation sur la Vulgate, Dom Calmet va jusqu'à affirmer : « Mais nous ne pouvons approuver le zèle excessif de quelques Théologiens Catholiques, d'ailleurs très savants et très bien intentionnés, qui préfèrent la Vulgate aux Textes originaux et qui soutiennent que c'est là le sentiment du Concile de Trente »[14]. Dom Calmet s'était trop avancé, car un nouveau directeur venait d'être nommé aux *Mémoires de Trévoux* [15]. Dans le compte-rendu de cette dissertation, il est sévèrement attaqué : la Vulgate a l'autorité dans l'usage constant de l'Eglise latine et dans le décret du Concile, et on est en droit de la préférer au texte hébreu et au texte grec, « parce que la Vulgate a pour elle la déclaration spéciale de l'Eglise et que les autres Textes ne l'ont pas [16]. On voit que le débat battait alors son plein : en utilisant différentes versions et variantes de l'Ecriture dans son *Commentaire Littéral*, Dom Calmet suivait Richard Simon contre les partisans d'une compréhension restrictive du décret du Concile de Trente.

Dans la Sainte Bible du R.P. De Carrières, ces questions sont dissimulées par l'affirmation catégorique d'après laquelle le Saint-Esprit est le « Principal auteur des Livres sacrés » [17]: il n'est donc pas question pour l'Oratorien de discuter à quel texte il se réfère en titrant «*La Sainte Bible* », le Texte sacré étant unique puisque révélé. Par ailleurs, l'absence de notes, un titre et un avertissement muets sur ce point, ne précisent en rien le statut du texte latin. Ce texte serait-il tout simplement le Texte des Livres sacrés eux-mêmes, sans aucune médiation ni corruption possible ? Pourtant De Carrières en donne une traduction française, reprise de celle de Le Maître de Saci, et il commente pour en rendre l'approche « plus aisée » à tous. Nous avons vu dans l'étude de la mise en pages le piège que recélait ce commentaire inséré dans le texte biblique français : nous retrouvons là l'idée qu'il n'y a pas d'intermédiaire apparent entre le lecteur et le Texte : la médiation est sous-jacente, insidieuse pour avoir l'air innocent [18]. Mais ce qu'il y a de plus grave dans cette édition, c'est l'absence de toute note critique prenant du recul par rapport aux textes ; c'est la suppression de toute ambiguïté, de tout sens pluriel, de toute difficulté de compréhension à laquelle aboutit cette paraphrase à sens unique.

Enfin, l'édition de Rondet reprend cette paraphrase ; mais d'une part le titre « oublie » de signaler ce « commentaire littéral inséré », et d'autre part il parle de la *Sainte Bible en latin et en français*, ce qui donne l'apparence d'une égalité entre ces deux versions et sous-entend l'existence possible d'autres textes ou versions ; cette référence est appuyée par la réintroduction de notes qu'il dit tirées du *Commentaire Littéral* de Dom Calmet. Par la place centrale du texte de la Vulgate imprimé en gros caractères, le texte latin y a un rôle important justifié dans l'avertissement : « La Version Latine qui représente ici le Texte sacré des Divines Ecritures est la Version Vulgate »[19]. Et pour lui donner toute autorité, Rondet insiste sur son authenticité déclarée par le Concile de Trente et sur sa conformité avec l'Edition de Clément VIII : son « unique soin a été de veiller à ce qu'il ne s'y glissât aucune faute d'impression »[20]. Pourtant derrière ces affirmations massives se cache tout de même une prise en considération des problèmes de traductions ; ainsi trouve-t-on dans les notes des remarques telles que : « Le grec peut se traduire... »[21], ou encore « l'expression (...) est plus conforme au Texte hébreu ; mais ordinairement S. Paul suit la Version des Septante, comme étant plus répandue que le Texte Hébreu »[22]. Le grec ou l'hébreu peuvent donc quelquefois aider à justifier une traduction, mais jamais les notes ne feront des comparaisons avec la Vulgate, comme dans le *Nouveau Testament* de Richard Simon.

DES PROJETS DIFFÉRENTS

En résumé, nous découvrons que ces Bibles, malgré une filiation directe entre la plupart d'entre elles et même si les textes latins et français sont identiques, sont chacune particulières dans leurs fondements et leurs présupposés. La comparaison de leurs mises en pages et du statut qu'elles confèrent respectivement au latin, au grec ou à l'hébreu, fait ressortir les choix explicites ou implicites de chacune d'elles. Derrière la complexité de la page de Le Maître de Saci, on découvre le manque de réflexion théorique sur le statut du texte, en dépit de ces références privilégiées à la Vulgate et malgré son désir de retrouver un sens invariant. Quesnel, lui, donnait toute l'importance à ses réflexions où il pouvait développer ses idées jansénistes, les textes bibliques n'étant plus que des prétextes plus ou moins lointains. R. Simon met dans sa page les données essentielles à la critique textuelle : il ne reste qu'une traduction française avec de nombreuses notes critiques, et la Vulgate disparaît de la page malgré son apparence de texte de base. Si Dom Calmet reprend en partie à son compte cette attitude critique, tout à sa prudence, il la cache derrière une reprise de la Vulgate par laquelle le lecteur doit passer pour entrer dans son *Commentaire Littéral*, lui-même bien séparé des textes bibliques : on verra que ce commentaire donnant diverses traductions et interprétations de chaque verset, loin d'être anodin, devient vite porteur de trop de sens. De Carrières, puis Rondet qui dit tirer sa Bible du *Commentaire* de Calmet, publieront la Vulgate et sa traduction française avec une paraphrase insérée : ils ferment ainsi la discussion sur les textes de référence ou sur les originaux en imposant la Vulgate comme étant seule conforme au texte primitif de la Bible, et interprètent de façon restrictive le décret du Concile de Trente.

MISE EN PAGES ET CONTENU

Examinons maintenant le contenu même des textes en français dans ces six double-pages. Volontairement, nous avons limité cette partie de la recherche aux versets 10 à 14 du chapitre 9 de l'*Epître aux Romains*. Ces versets sont significatifs dans la mesure où leur interprétation a été au centre du débat entre molinistes et jansénistes sur la prédestination [23]. Le jésuite Louis Molina (1535-1600) minimise les effets du péché originel et montre que Dieu accorde la grâce à chacun qui est libre d'accepter ou de refuser : la prédestination existe alors « non en vertu d'une finalité établie d'avance par Dieu, mais simplement en prévision des mérites : la créature qui a reçu la liberté d'agir voit consacrer les mérites attachés à cette liberté »[24]. Cornelius Jansenius (1585-1638) répond dans l'*Augustinus* qu'à cause de la corruption foncière de la nature et parce qu'il est « irrémédiablement marqué par la faute d'Adam, l'homme est entraîné invinciblement au mal et ne peut être sauvé que par une grâce gratuite de Dieu »[25]. Ce débat transparaît-il dans nos éditions ?

Trois traductions

Dès la traduction donnée par les différents auteurs, apparaissent différentes orientations dans ce débat.

Le Maître de Saci, Quesnel et Dom Calmet	De Carrières et Rondet	Richard Simon
10. Et cela ne se voit pas seulement dans Sara, mais aussi dans Rebecca, qui conçut en même tems *deux enfans* d'Isaac nôtre pere.	10. *Car* ce n'est pas seulement *dans* Sara *et dans la préférence que Dieu donne à son fils sur celui d'Agar qu'il paroît que tous les enfans d'Abraham, selon la chair, ne sont pas pour cela les enfans de Dieu ;* mais *cela se voit* aussi *dans* Rebecca, qui conçut en même temps *deux enfans* d'Isaac notre pere *dont l'un fut choisi et l'autre rejeté;*	10. Ce qui n'est pas seulement arrivé à Sara ; mais aussi à Rebecca, lorsqu'elle conçut d'Isaac nôtre pere *deux enfans* tout d'une fois.
11. Car avant qu'ils fussent nez, et avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le decret de Dieu demeurât ferme selon son élection,	11. Car avant qu'il fussent nées, et avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le decret de Dieu *sur ces deux enfans* demeurât *ferme*, selon son élection *éternelle*,	11. Car avant qu'ils fussent nez, ou qu'ils eussent fait ni bien, ni mal (affin que ce que Dieu avoit arrêté par le choix qu'il avoit fait, demeurât ferme).

12. non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'apel et du choix de Dieu [Dom Calmet : «mais à cause de la vocation *de Dieu*»], il lui fut dit :	12. Non à cause de leurs œuvres *bonnes ou mauvaises*, mais à cause de l'appel *et du choix de Dieu*, il fut dit à la mère :	12. Il lui fut dit, non à cause de leurs œuvres ; mais parce qu'il les avoit appelés,
13. L'ainé sera assujeti au plus jeune, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü.	13. L'ainé sera assujetti au plus jeune, *que je lui ai préféré* ; selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü.	13. L'aîné servira le cadet, selon ces paroles de l'Écriture : «J'ai plus aimé Jacob qu'Esaü».
14. Que dirons-nous donc ? Est-ce qu'il y a en Dieu de l'injustice ? Dieu nous garde de cette pensée.	14. Que dirons-nous donc ? Est-ce qu'il y a en Dieu de l'injustice, *lui qui traite si inégalement deux enfans dont la conditions paroît si égale ? Non mes frères :* Dieu nou garde d'une telle pensée. *Il n'y a point eu d'injustice dans la conduite que Dieu a tenue à l'égard de ces deux enfans : le choix de celui à qui il vouloit faire grace, dépendoit uniquement de sa volonté.*	14. Qu'avons nous donc à dire *à cela* ? Dieu fait-il de l'injustice ? Nullement.

Dans ces trois traductions, nous retrouvons la filiation que nous avons décrite dans l'introduction : les traductions de Quesnel et de Dom Calmet sont calquées sur celle de Le Maître, celles de Carrières et de Rondet la reprennent en y insérant un commentaire en italiques, tandis que celle de R. Simon est différente tant par le vocabulaire employé que par la construction des phrases.

Cependant, les traductions de Le Maître et de Simon restent ici très proches quant au débat sur la prédestination, même si le premier nous met en garde contre la pensée de l'injustice de Dieu (v. 14) et si le second supprime la haine de Dieu pour Esaü (v. 13) : en ce qui concerne les décrets divins, ils emploient tous deux les mots « choix »et « appel » pour les caractériser, à des endroits différents il est vrai (Le Maître : « à cause du choix et de l'apel de Dieu » v. 12 ; Simon : « Dieu avoit arrêté par le choix » v. 11, et « parce qu'il les avoit appellés » v. 12).

Sans commentaire

Le Maître de Saci dans son édition in-folio et Richard Simon dans son *Nouveau Testament* ont un autre point commun : mis à part le fait qu'ils n'ajoutent aucune paraphrase dans leurs traductions, ils ne donnent pas de commentaire sur la prédestination pour ces versets. Tous deux se contentent d'une explication en note au verset 13 pour montrer que les Juifs, enfants

d'Abraham par la génération charnelle, n'ont pas d'avantage, puisqu'il ne s'ensuit pas qu'ils soient enfants de Dieu par la grâce (Le Maître) et qu'ils ont été rejetés tandis que les Gentils ont été appelés à l'Evangile pour être en leur place le peuple de Dieu (Simon). Ces explications, mises en notes et en caractères plus petits que les textes bibliques, ne font que reprendre les idées développées par saint Paul dans les versets précédents ; elles laissent au lecteur l'entière responsabilité de l'interprétation en ne donnant de l'importance qu'à la traduction [26] attestée par les notes renvoyant à la littéralité du grec et du latin.

Commentaires orientés

Au contraire, dans la traduction donnée par de Carrières et Rondet cette explication est mise en exergue au verset 10, puisqu'elle est placée en italique à l'intérieur même de la traduction : « *il paroît que tous les enfans d'Abraham, selon la chair, ne sont pas pour cela les enfans de Dieu* ». De plus, le débat sur la prédestination est orienté par la paraphrase du verset 14 : « *le choix de celui à qui il vouloit faire grace, dépandoit uniquement de sa volonté* ». Ce commentaire est encore amplifié dans la traduction française par l'ajout d'adjectifs comme « ferme », « éternelle », « bonnes ou mauvaises » aux versets 11 et 12 : « le décret de Dieu demeurât *ferme*, selon son élection *éternelle*, non à cause de leurs oeuvres *bonnes ou mauvaises* ». Ces mots ou ces phrases, paraphrases insérées dans le texte biblique en français, rendent difficile la lecture de la traduction proprement dite et fixent un sens unique, obligatoire au texte, oblitérant le débat en gardant un seul terme, l'élection éternelle de certains non pour leurs mérites, mais par la grâce que Dieu veut leur faire.

Quesnel, quant à lui, par l'importance de ses réflexions morales sur le texte biblique aboutit au même résultat. Il affirme qu'on trouve ici la preuve de la prédestination : « Moins nous méritons nous-mêmes, plus nous devons à Dieu » (v.10). Le dessein de l'Apôtre est de « confondre la fausse sagesse de ceux qui cherchent dans les élus des mérites ou des oeuvres ... qui n'étant pas des dons de Dieu, ayent esté le motif de leur prédestination éternelle et de leur préférance, et d'établir la foi d'une élection de grace et non de merite » (v. 11-12). Là encore et de manière plus claire, le texte biblique est déjà interprété et le lecteur ne peut y voir qu'un seul sens, sans discussion possible [27]. Ainsi de Carrières, Rondet et Quesnel ont tous trois la même attitude face au lecteur : lui faire comprendre le sens, supposé unique et univoque du texte biblique.

Pluriel du texte

Dom Calmet développe abondamment son commentaire littéral : cela lui permet de rapporter les différentes interprétations qui ont été données de ces versets [28]. Il donne les explications mentionnées ci-dessus : « Cette promesse ne pouvoit être ni une récompense du mérite de l'un, ni une peine de la malice de l'autre ; ce n'étoit donc qu'un pur effet de la volonté et du choix de Dieu qui vouloit préférer Jacob à Esaü » (v. 12). Mais il donne aussi l'autre position dans le débat sur la prédestination : « Ses promesses et ses choix sont avant tout mérite

de nôtre part : mais l'exécution de ses promesses ne se fait qu'avec nôtre coopération » (v. 10). Il souligne même que les Pères et les écoles sont partagés : « S. Paul a voulu parler ici d'une élection toute gratuite, soit à la grace, et à la Foi, soit à la gloire et au salut éternel ; soit l'un et l'autre tout ensemble » (v. 11). Il introduit des nuances par rapport aux interprétations qu'il a déjà rapportées : « On ne peut pas inférer de là qu'Esaü soit réellement réprouvé, quant à l'éternité bienheureuse, ni que les réprouvez soient nécessairement et infailliblement damnez quoi qu'ils fassent (...). Il est toujours vrai qu'ils se sauveraient s'ils le voulaient » (v. 13). D'ailleurs, dès sa préface, Dom Calmet envisage la possibilité de plusieurs sens ou de passages au sens indéterminé : « Il y a des endroits que le Saint Esprit a voulu qu'ils fussent susceptibles de plusieurs sens », et « quelquefois après avoir rapporté les divers sentiments, on laisse la chose indécise, parce qu'on ne trouve pas de quoi se déterminer à prendre parti »[29]. Dom Calmet permet donc au lecteur de connaître les diverses interprétations que peuvent avoir chaque verset même à propos d'un sujet aussi brûlant au début du XVIIIe siècle que celui de la prédestination.

La place de la Vulgate dans ces éditions bibliques est donc fonction de l'interprétation du décret du Concile de Trente qui déclarait l'authenticité de la Vulgate, prescrivait un mode d'interprétation de l'Ecriture et réprimait les abus. Richard Simon ne reprend pas le texte latin, si ce n'est dans le titre ; ce qui lui permet de nombreuses notes sur les différents manuscrits utilisés pour sa traduction, grecs en particulier ; exégète, il ne peut se contenter de faire référence à la Vulgate : il doit travailler sur l'ensemble des traditions textuelles disponibles. Les cinq autres auteurs la citent également en regard de la traduction de Le Maître de Saci. Chez Quesnel, elle reste en petits caractères dans la marge comme une référence lointaine : dans son a priori polémique il utilise le texte biblique comme prétexte à ses réflexions, et la Vulgate n'est plus qu'un justificatif qui n'a pas besoin d'être lu. Le Maître, Carrières, Rondet et Dom Calmet, qui appartiennent au courant de la réforme de l'Eglise, donnent plus d'importance à la Vulgate. Dans les éditions des trois premiers, elle est parallèle au texte français, tantôt au centre de la double page, tantôt à l'extérieur : ils interprètent le décret conciliaire de manière restrictive en marquant, tant dans la mise en pages que dans le contenu des préfaces et des notes, que la Vulgate doit être préférée aux textes hébreu ou grec. La mise en page de Dom Calmet nécessite une lecture de la Vulgate avant celle de sa traduction et du commentaire de chaque verset, ce qui semble donner une interprétation encore plus restrictive que celle des trois précédents auteurs ; pourtant ses préfaces, ses dissertations et ses commentaires montrent la possibiblité de corriger la Vulgate par d'autres traditions textuelles. On retrouve ainsi à travers la mise en pages des textes bibliques, le courant religieux auquel appartient chaque auteur.

Mais ces diverses appartenances et ces diverses interprétations du décret du Concile de Trente donnent encore une image imparfaite du contenu des textes étudiés, qui ne s'inscrit pas nécessairement ni directement dans la mise en pages. En examinant comment est traité le problème de la prédestination, nous avons découvert trois attitudes différentes. Le Maître de Saci et R. Simon présentent une traduction du texte biblique sans aucune interprétation. Quesnel dans ses réflexions, De Carrières et Rondet dans leur paraphrase, donnent une

interprétation unique et orientée du texte biblique, régulant le sens du texte pour permettre sa compréhension tout en luttant contre le foisonnement des commentaires. Dom Calmet au contraire, par la juxtaposition de diverses interprétations, ouvre le texte à une pluralité de sens.

Patrick MARSAUCHE

NOTES

1 Voir A. MICHEL, *Des Conciles*, Tome 10, 1ère partie, Les décrets du Concile de Trente, Paris, 1938, p. 26-27.

2 Voir M. de CERTEAU, « L'idée de traduction de la Bible au XVIIe siècle : Sacy et Simon », *Recherches de Science Religieuse*, 66/1, janvier-mars 1978, p. 81-82.

3 (P. QUESNEL), *Les paroles de la Parole incarnée, Jésus-Christ Notre Seigneur, tirées du Nouveau Testament*, Paris, 1668.

4 Voir R. TAVENEAUX, *Le catholicisme dans la France classique*, Paris, 1980, p. 324-326 et 515.

5 M. de CERTEAU « L'idée de traduction », p. 86.

6 M. de CERTEAU, « L'idée de traduction », p. 87 ; voir aussi R. TAVENEAUX, Le *catholicisme*, p. 287-289.

7 Certaines notes renvoient au texte latin : notes des versets 5, p. 44 et 13, p. 45, « traduction du L. » (L. = latin).

8 Par exemple, la note du verset 3, p. 43-44 : « L. je souhaitais : mais les plus savants commentateurs grecs traduisent *je souhaiterais* en suppléant la particule en sorte que selon cette interprétation qui est exacte, *optabam* est dans le latin de notre Vulg. pour *optarem.* »

9 E. RENAN, « L'exégèse biblique et l'esprit français », *La Revue des deux mondes*, novembre 1865, p. 241.

10 Par exemple, il reprend toute l'argumentation de R. Simon sur l'authenticité de *I Jean* 5,7 : DOM CALMET, *Commentaire Littéral*, Paris, 1716 ; volume 22, p. LI-LX et LXII.

11 DOM CALMET, *Lettre à Th. de Viaixnes*, 23 septembre 1716, Bibliothèque du Grand Séminaire de Nancy, MB 67 : « Je n'ai pas envie de faire long séjour à Vincennes », prison dont venait de sortir de Viaixnes.

12 DOM A. CALMET, *Commentaire Littéral*, Paris, 1707, vol. 1, p. 5.

13 A.R. DESAUTELS, *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle (1701-1734)*, Biblioteca Instituti Historici S.I., vol. 8, Rome, 1956, p. 238.

14 DOM A. CALMET, « Dissertation sur la Vulgate », *Nouvelles dissertations*, Paris, 1720, p. 271-272.

15 DESAUTELS, *Les Mémoires de Trévoux*, p. 236-38.

16*Mémoires de Trévoux*, janvier 1723, p. 11-12.

17 R.P. de CARRIERES, *La Sainte Bible*, Paris, 1750, vol. 1, p. V.

18 On découvre même des marques d'énonciations : au verset 14, p. 261, de Carrières ajoute dans sa paraphrase « Non, mes frères » impliquant le destinateur dans sa relation aux destinataires. Quelquefois, par son commentaire inséré, de Carrières donne un sens opposé au texte biblique : à *Genèse* 27,39, il écrit : « Votre bénédiction *ne* sera *point* dans la fécondité de la terre », au lieu de la traduction de Le Maître : « Votre bénédiction sera dans la fécondité de la terre ».

19 (Edition de RONDET), *La Sainte Bible en latin et en français*, Paris et Avignon, 1767, vol. 1, p. III.

20 (RONDET), *La Sainte Bible*, vol. 1, p. III.

21 (RONDET), *La Sainte Bible*, vol.15, p. 391, note du verset 11.

22 (RONDET), *La Sainte Bible*, p. 393, note du verset 25.

23 Ils sont par exemple au centre de la Dissertation sur la Prédestination et la Réprobation des hommes, DOM A. CALMET, *Commentaire Littéral*, Paris, 1716, vol. 20, p. XI-XLVII. Voir P. MARSAUCHE, « Etude sur le commentaire de Dom Calmet », *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 197-202.

24 L. MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Lisbonne, 1588, cité par R. TAVENEAUX, *Le catholicisme*, p. 296.

25 Voir R. TAVENEAUX, *Le catholicisme*, p. 301.

26 Voir C. PAUPERT, ci-dessus, p. 142.

27 Remarquons aussi la difficulté pour le lecteur à lire autre chose que les réflexions morales : le texte biblique français et latin du v. 14 chevauche les pages 387 et 388 ; il faut tourner 5 fois les 2 pages pour tout lire !

28 Voir C. PAUPERT, ci-dessus p. 134.

29 Dom A. CALMET, *Commentaire Littéral*, Paris, 1707, vol. 1, p. 2.

TROISIÈME PARTIE

C'EST ICI LE LIEU DE L'ÉCRITURE

I

ARZARETH EN AMÉRIQUE : L'AUTORITÉ DU *QUATRIÈME LIVRE D'ESDRAS* DANS LA DISCUSSION SUR LA PARENTÉ DES JUIFS ET DES INDIENS D'AMÉRIQUE (1530-1729)

> « Estos Indios son Hebreos ». Mas tornando en si, de nuevo bolvio a retratarse, diziendo : « Estoy loco, o fuera de juizio ? Como puede ser que estos Indios sean hebreos ? » *Relacion de Aharon Levi, alias Antonio de Montezinos,* Amsterdam, 1650.

Etrange idée que celle de la parenté entre Juifs et Indiens d'Amérique. S'agit-il d'une « folie historiographique »? Mais peut-on qualifier ainsi une question qui préoccupa si longtemps colons, chroniqueurs, théologiens et philosophes ? Oui, serait-on tenté de répondre, dans la mesure où cette théorie comme beaucoup d'autres est fondée sur des textes alors considérés comme faisant autorité, comme situés du côté du réel, mais qui sont lus aujourd'hui comme témoins de l'imaginaire. Entre l'étonnement que suscitent en nous ces anciennes théories et les auteurs qui les ont discutées, il y a eu redistribution, nouvelle hiérarchisation des sources. De ce point de vue, il en va du *Quatrième Esdras* comme du récit sur l'Atlantide [1]: Esdras l'emporta un temps sur Ptolémée [2], tout comme le récit de Platon sur le témoignage d'Hérodote ; ils étaient du côté du réel, ils sont passés du côté du fictif. Mais à y regarder de plus près, on ne peut parler de « folie historiographique »: les tenants de la parenté entre Juifs et Indiens ne font pas preuve d'une rationalité autre. Bien au contraire, toutes ces théories témoignent d'une grande cohérence dans l'interprétation. D'autant plus qu'il s'agit d'une discussion dont on ne soulignera jamais assez l'importance : car

elle ne pose rien moins que le problème de l'origine du peuplement de l'Amérique et, au-delà, celui de l'unité ou de la pluralité d'origine du genre humain [3].

On connaît par les travaux des américanistes le choc qu'a représenté pour les sociétés indiennes la conquête du Nouveau Monde. Naguère encore, N. Wachtel a étudié la « Vision des Vaincus »[4], la fondamentale remise en cause des systèmes de représentations qu'a entraînée l'arrivée des Espagnols pour ces sociétés bientôt acculturées. On sait depuis Las Casas quelle a été la « Destruction des Indes ». On sait aussi qu'en retour le traumatisme de la conquête n'a pas été sans effet destructurant sur le système d'explication du monde des occidentaux, et notamment des théologiens : la révélation de cette humanité nouvelle bouleversait de fond en comble non seulement la carte du monde, mais aussi son histoire et sa périodisation, l'économie du salut et jusqu'à l'idée même d'humanité [5].

Mais pour que se pose la question de l'origine de cette humanité nouvelle, encore fallait-il que les Indiens soient perçus comme étant véritablement des hommes, et non des bêtes [6]. « Ces gens ne sont-ils pas des hommes, n'ont-ils pas une âme, une raison ? » demandait le dominicain Antonio Montesinos dans un sermon prononcé à Hispaniola en 1511 [7]. Cette question devait occuper les premières générations de colons et de religieux. Après la découverte de ce que J. de Acosta appellera « les républiques des Mexicains et des Incas », il devenait plus difficile de ne leur apporter « d'autre considération que celle qu'on accorde à une venaison prise en forêt et rapportée pour notre service et passe temps »[8].

En 1537, la bulle *Sublimis Deus* du pape Paul III tonnait contre l'Ennemi de l'humanité qui avait imaginé « un procédé inouï pour empêcher que soient transmises aux peuples les divines paroles de la Rédemption : il inspira à ses satellites de proclamer que les Indiens de l'ouest et du sud (...) devaient être traités en pauvres brutes, créés pour nous servir, et qu'ils étaient inaptes à devenir chrétiens. » La bulle affirmait au contraire « que les Indiens, étant de véritables hommes, non seulement sont aptes à recevoir la foi chrétienne, mais encore, d'après ce que nous savons, la désirent fortement »[9].

Ces hommes donc, d'où viennent-ils ? Comment ont-ils gagné le Nouveau Monde ? De quels peuples sont-ils les descendants ? Pour que se posent ces questions, il fallait encore que les Indes occidentales soient perçues comme un monde nouveau, sans relation avec l'ancien, comme une entité géographique distincte de l'Asie, l'Europe et l'Afrique [10]. Les terres découvertes étaient-elles des îles ou une terre ferme ? Pour Colomb, l'île Hispaniola n'était autre qu'Ophir dont il est parlé au *Troisième livre des Rois* [11], traditionnellement identifié à l'Inde orientale : dans ces conditions pourquoi l'Amiral se serait-il étonné que cette terre ait été habitée ? Et s'il s'agit d'un continent, est-il attenant à l'Asie, ou forme-t-il un anti-œcoumène [12] ? La question semblait tranchée dans le *Mundus Novus* attribué à Amerigo Vespucci. Ce bref récit du voyageur portugais le long des côtes du Brésil, rédigé entre 1502 et 1503, connut une exceptionnelle diffusion dans toute l'Europe : « Nous reconnûmes que cette terre était un continent et non pas une île, parce qu'elle s'étendait sur une très grande longueur de côte, sans que celle-ci l'entoure, et qu'elle était remplie d'une infinité d'habitants »[13]. Cette opinion devait être confirmée en 1519 par la découverte du détroit de Magellan. L'auteur d'une *Histoire générale et naturelle des Indes,* publiée à Séville en 1535, Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdez, allait plus loin

encore : « Mon opinion, qui n'est pas seulement la mienne, me fait plutôt soupçonner jusqu'à nouvel ordre que ce n'est pas une partie de l'Asie, et qu'elle ne se raccorde pas avec l'Asie des anciens cosmographes. On tient plutôt pour assuré que la Terre ferme de ces Indes est une autre moitié du monde, aussi grande et plus grande peut-être que l'Asie, l'Afrique et l'Europe, et que toute la terre de l'Univers est partagée en deux parties »[14]. Et de fait, c'est vers 1535 que s'ouvre le débat sur l'origine du peuplement de l'Amérique [15]. Par la suite les multiples théories qui ont été avancées – supposant les unes un peuplement par voie maritime, les autres par voie terrestre – ont varié en fonction des données cartographiques. Contrairement à un Oviedo partisan de divers peuplements par voie maritime [16], Joseph de Acosta tiendra lui pour la voie terrestre. De quelle façon, demande-t-il, les lions et les tigres, les oiseaux même ont-ils pu passer d'un monde à l'autre ? « Je formule ici une grande conjecture en disant que le Nouveau Monde, que nous appelons Indes, n'est pas complètement distinct ni séparé de l'Ancien. Et pour donner là-dessus mon opinion, je tiens pour moi depuis quelques temps que l'une et l'autre terre en quelqu'endroit se joignent et se continuent, ou pour le moins s'avoisinent et s'approchent beaucoup »[17]. La discussion devait se poursuivre jusqu'à la découverte du détroit de Bering, en 1726.

LES DIFFÉRENTES THÉORIES EN PRÉSENCE

En 1607 Gregorio Garcia publiait à Valence la première monographie sur l'origine des Indiens du Nouveau Monde. Le dominicain y expose et discute l'ensemble des théories formulées à ce jour, qu'il présente comme autant d' « opinions »[18]. Dix-sept ans auparavant, en 1590, le jésuite Joseph de Acosta faisait un examen critique des principales d'entre elles dans son *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*. On verra qu'en regard de l'approche traditionnelle du problème, dont l'œuvre de G. Garcia est tout à fait caractéristique, celle de J. de Acosta marque un tournant épistémologique de toute première importance : avec lui, les données de l'observation prennent le pas sur celles de la tradition [19]. Néanmoins il est un point sur lequel le jésuite et le dominicain sont en plein accord : pour J. de Acosta, « puisque d'une part nous savons de source certaine qu'il y a des hommes dans ces régions depuis de longs siècles, et que, d'autre part, nous ne pouvons nier ce que la Sainte Ecriture nous enseigne clairement, à savoir que tous les humains procèdent d'un premier homme, nous en sommes amenés à reconnaître que les hommes vinrent ici depuis l'Europe, ou depuis l'Asie ou l'Afrique »[20]. A quoi font écho les deux premiers « fondements » sur lesquels reposent, selon G. Garcia, toute recherche sur l'origine des Indiens : « Le fondement premier est article de foi, à savoir que tous les hommes et toutes les femmes qu'il y a eu et qu'il y a depuis le commencement du monde, descendent et tirent leur origine de nos premiers aïeux Adam et Eve ». Le deuxième fondement « que nous devons postuler, est que les populations des Indes, que nous appelons Indiens, y sont venues de l'une des trois parties du monde connu : l'Europe, l'Asie ou l'Afrique »[21]. Ni Garcia ni Acosta n'envisagent la possibilité, totalement incompatible avec les données bibliques, d'un peuplement autochtone, toutes les théories énoncées reposant sur le principe quasi indépassable de l'unité du genre humain. Il faudra attendre

l'étonnante hardiesse de pensée d'un Isaac la Peyrère, pour qu'en 1655 le monogénisme soit remis en cause. L'auteur des *Préadamites* en effet critique vivement les recherches sur les origines des peuples, qui sont incapables d'imaginer autre chose que de « les faire venir, à partir du déluge, des descendants de Noé, eux-mêmes descendants d'Adam »[22]. Ce point de vue polygéniste suscitera une furieuse controverse. On ne s'élevait pas impunément contre le dogme monogéniste ; une note manuscrite de l'exemplaire des *Praeadamitae* conservé à la bibliothèque de la Sorbonne en garde le souvenir : « L'auteur est Isaac Peyrere Natif de Bourdeaux. Ce livre a été brûlé par la main du Boureau. L'auteur s'est rétracté (...) par un écrit imprimé. Il était de la Religion protestante »[23].

Certaines conjectures sur l'origine du peuplement de l'Amérique tirent argument des auteurs de l'antiquité profane. Ainsi la théorie carthaginoise attestée dès 1535 par Gonzalo Fernandez de Oviedo [24], et réfutée plus tard par Montaigne. D'après un récit attribué à Aristote [25], des navigateurs carthaginois auraient découvert « une grande isle fertile, toute revestüe de bois et arrousée de grandes et profondes rivières, fort esloignée de toutes terres fermes »[26]. Ne s'agit-il pas de Cuba ou d'Hispaniola ? Les colons n'ont-ils pu atteindre le continent comme semblent l'indiquer les ruines retrouvées par les Espagnols dans le Yucatan ? [27] « Cette narration d'Aristote, concluera Montaigne, n'a non plus d'accord avec nos terres neufves ». Quant à Diodore de Sicile [28], il attribue la découverte de cette île aux Phéniciens : serait-ce alors les Phéniciens qui auraient été les premiers colons du Nouveau Monde [29] ?

Mais Oviedo énonce une seconde explication à laquelle vont ses préférences : « Je considère que ces Indes sont les fameuses îles Hespérides, ainsi appelées d'après le douzième roi d'Espagne, Hespero »[30]. Et d'invoquer le soi-disant témoignage de Bérose [31]. Ces Hespérides qui doivent leur nom à Hespero, descendant de Tubal, fils de Japhet, auraient commencé d'être peuplées par les Espagnols sous le règne de ce roi vers 1558 avant notre ère, et ne seraient autres que celles dont les mythes grecs gardèrent le souvenir. C'est ainsi qu'après tant de siècles, Dieu restituait à la couronne d'Espagne un territoire qui lui revenait de droit. Il est évident, comme le souligne M. Bataillon [32], que derrière ces différentes conjectures, et singulièrement celle-là, plus que l'appétit de savoir, il y a des antagonismes de pouvoirs et d'intérêts. En témoigne cette lettre de Charles-Quint dans laquelle il remercie dès 1533 le chroniqueur qui lui avait fait part de cette explication si bienvenue : « J'ai vu aussi ce que vous dites avoir écrit et que vous vous proposez d'envoyer avec preuves tirées de cinq auteurs : à savoir que ces îles ont appartenu au douzième roi d'Espagne en comptant à partir du roi Tubal, qui s'empara de certains royaumes après Hercule, l'an 1558 avant l'incarnation de Notre Rédempteur, si bien que cette année il y a 3091 ans que ces terres étaient sous le sceptre royal de l'Espagne ; et que non sans grand mystère, au bout de tant d'années, Dieu les a rendues à celui à qui elles appartenaient »[33]. Non sans grand mystère en effet...

Suivant une variante de cette théorie, la découverte et le premier peuplement des Indes occidentales ne dateraient que de l'Espagne romaine : les chiens domestiques, la langue quechua, la divination par l'examen des entrailles animales, les vierges présentes dans les sanctuaires, les routes inca, tout cela indique une première occupation hispano-romaine [34].

Pour d'autres, c'est dans le *Timée* et le *Critias* que réside l'explication des origines indiennes. Lorsque l'Atlantide a été engloutie sous la mer, des habitants sont restés dans la partie occidentale de l'immense continent joignant Cadix aux Antilles. De là, ils ont pu gagner la terre ferme. Le mot « Atl » ne signifie-t-il pas « eau » en mexicain ? Cette opinion a été exposée notamment par F. Lopez de Gomara, compagnon de Cortés et adversaire de Las Casas, en 1552 [35], et Pedro Sarmiento de Gamboa en 1572. Pour ce dernier il ne fait pas de doute que le récit de l'Atlantide est vrai, comme Platon lui-même l'affirme dans le *Timée* [36]. Sarmiento situe ce récit dans la chronologie biblique et la généalogie des Noachides : Atlas est le fils de Japhet par la nymphe Asia, et petit-fils de Noé [37]. Mais n'est-ce pas là, demande Montaigne « avoir les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité ? » Pour lui en effet « il n'y a pas grande apparence que cette Isle soit ce monde nouveau que nous venons de descouvrir : car elle touchoit quasi l'Espaigne, et ce seroit un effect incroyable d'inundation de l'en avoir reculée, comme elle est, de plus de douze cens lieuës »[38]. J. de Acosta rejette cette explication pour d'autres raisons : « Je n'ai aucune difficulté à croire qu'il (Platon) ait pu écrire tout ce conte de l'île Atlantide comme une histoire véritable, et malgré cela qu'il ne s'agisse que d'une fable »[39].

Sarmiento de Gamboa ne s'en tient pas à une explication unique. Si le puissant royaume du Pérou et les provinces adjacentes ont été peuplés à partir du continent disparu, les habitants de la Nouvelle Espagne ont une autre origine : Strabon et Solin ne disent-ils pas qu'Ulysse, après la chute de Troie, a navigué vers l'Occident, fondé Lisbonne, puis tenté fortune sur l'Océan Atlantique par cette route dont nous savons maintenant qu'elle conduit au Nouveau Monde ? Preuve en est le vêtement à la grecque des gens du Yucatan et de Nouvelle Espagne, ou le nom de « Teos » qu'ils donnent à leurs dieux [40].

D'autres théories sont fondées sur l'Ecriture Sainte. Ainsi la théorie cananéenne [41]. Les Indiens ont été mis en relation avec ces fils de Cham dès l'une des premières tentatives de justification juridique de la *Conquista*. En 1513, Martin Fernandez de Enciso présentait les résultats des travaux d'une commission théologique chargée par le roi Ferdinand de rédiger un mémoire sur la question de la guerre juste contre les peuples des Indes. Pour Enciso, compte tenu de la donation pontificale, cette guerre tient sa légitimité de Dieu, tout comme celle que les Hébreux occupant la terre de la promesse livrèrent aux Cananéens. Les Espagnols sont donc aux Indiens ce que les Hébreux étaient aux Cananéens [42]. Ce qui n'était qu'une équation en 1513 devient plus tard une filiation généalogique. L'une des premières attestations se trouve dans l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* de Jean de Léry. Le récit de ce voyage en « France Antarctique », que le jeune « écolier de théologie »fait de 1556 à 1558 après avoir suivi l'enseignement de Calvin à Genève, ne paraît qu'en 1578. Les Indiens sont fils de Noé ; mais non de Sem, plutôt de Cham. Sans doute sont-ils les descendants de ces habitants de Canaan qui furent tellement épouvantés à l'arrivée des Hébreux « que leur cœur défaillit à tous (...). S'étant mis dans les vaisseaux à la merci de la mer, (ils) auraient été jetés et seraient abordés en cette terre d'Amérique »[43].

Marc Lescarbot mentionne également cette conjecture en 1609, à son retour de Nouvelle France : « Chose qui semble estre confirmée par ce qui est écrit entre la Sapience dite de Salomon [44], à scavoir que les Chananéens, avant l'entrée

des enfants d'Israël en leur terre estaient anthropophages, c'est-à-dire mangeurs de chaire humaine, comme sont plusieurs en cette grande étendue de païs. Et pour les aider encore à dire, j'adjouteray que plusieurs des Amériquains sautent par dessus le feu en faisant leurs invocations à leurs Démons ainsi que faisaient les Chananéens »[45].

Cette thèse qui devait avoir la faveur des Français, en particulier des protestants [46], était loin d'être inconnue des Espagnols [47]. A. de la Calancha en dénoncera l'odieux : prétendre que les Indiens viennent de Canaan le maudit permettait de les maltraiter en se réclamant de la malédiction divine [48].

Pour d'autres encore le premier occupant du Nouveau Monde avait été Ophir, l'arrière-arrière-petit-fils de Sem [49]. C'est dans le pays auquel il avait donné son nom que la flotte de Salomon allait chercher l'or nécessaire aux ornements du Temple [50]. Christophe Colomb déjà pensait avoir retrouvé les mines de Salomon à Hispaniola ; mais on a vu que pour l'Amiral il s'agissait de l'Ophir traditionnellement localisé aux Indes Orientales [51]. La bible de Robert Estienne publiée en 1545 et pourvue d'une abondante annotation due notamment à l'hébraïsant François Vatable, professeur au Collège Royal, situe Ophir dans les Indes Occidentales. A *I Rois* 9, 28 « ils allèrent à Ophir et en rapportèrent quatre cent vingt talents d'or, qu'ils remirent au roi Salomon », cette note : « Aujourd'hui elle est appelée Hispaniola, d'après le nom que lui a donné Christophe Colomb ; elle se trouve à l'Occident, dans la terre récemment découverte. Et en effet, il y a là un or très prisé »[52].

En 1572 Arias Montanus, le grand orientaliste espagnol, maître d'œuvre de la Polyglotte d'Anvers, développe cette théorie dans un ample commentaire exégétique et géographique de *Genèse* 10. Pour Montanus le Nouveau Monde était parfaitement connu des Israélites : « Aucun des auteurs grecs ou latins dont les récits sont parvenus jusqu'à notre époque n'a publié quoi que ce soit qui puisse être comparé avec ce que Moïse écrit de façon tout à fait claire de la terre d'Ophir (...). Cette terre d'où est tirée une si grande quantité du meilleur or, transportée vers d'autres nations, cette terre, dis-je, il apparaît à l'évidence qu'elle était appelée alors *Parwaïm*. Pour ceux qui savent lire l'hébreu, ce nom indique clairement deux régions, alors nommées Peru. L'une est appelée aujourd'hui encore de ce nom de Peru ; l'autre est nommée Nouvelle Espagne par les navigateurs (...). Le traducteur [53], soit parce que cette région lui était inconnue, soit plutôt à cause de la renommée de l'or qui en provenait, alors qu'on lit dans l'hébreu *wehazahav zahav Parwaïm*, (ce qui signifie) “ et aurum illud aurum, PERU et PERU ”, car *Peru* au duel se dit *Parwaïm*, ce traducteur, dis-je, traduit “ et aurum erat probatissimum ”. C'est pourquoi nous pensons que tout l'or qui dans ces siècles antiques était en usage parmi les autres nations, était presque entièrement tiré des mines de cette terre »[54]. Ainsi le nom donné à ce pays, *Parwaïm*, renvoie à deux régions distinctes, le Pérou et la Nouvelle Espagne. Puis Arias Montanus commente la Table des peuples. Progressant en direction de l'Orient, les fils de Sem s'établissent toujours plus loin. Havilah et Seba s'arrêtent aux confins orientaux de l'Asie, « Ophir s'avança beaucoup plus loin : seul il occupa des terres qui s'étendaient largement en progressant vers le Levant, le long des côtes du Grand Abîme (...). Il conduisit et son nom et sa race le long de ces côtes, vers deux régions distinctes, séparées par un isthme de terre long et étroit, qui jusqu'à Salomon et des temps ultérieurs garda intact le nom d'Ophir. Peu après ce nom a été inversé et attribué séparément à chacune des

deux parties : chacune des deux s'appelant PERU ». Quant à Iobab, il s'installa au-delà d'Ophir, à proximité de la montagne de Sepher, autrement dit la Cordillère des Andes [55]. Une carte, datée de 1571, est jointe à ce commentaire d'une stupéfiante hardiesse. L'Amérique y est représentée attenante à l'Asie dans sa partie septentrionale. Des lettres, des chiffres romains et arabes indiquent les contrées d'Afrique, d'Europe, d'Asie et d'Amérique où sont respectivement établis les fils de Cham, Japhet et Sem : le premier peuplement des Indes Occidentales s'est fait par voie terrestre.

Plus tard, de la comparaison entre les hiéroglyphes et les pyramides d'Egypte et du Mexique, certains conclueront que les peuples à l'origine de l'empire mexicain descendaient des Nephtuim, fils de Misrayim, petit-fils de Cham et ancêtre des Egyptiens [56].

On voit que toutes ces conjectures, fondées soit sur les auteurs profanes soit sur l'Ecriture Sainte, sont porteuses de diverses images des sociétés indiennes. J. de Acosta, deux ans avant son *Histoire Naturelle*, avait présenté au Conseil de Philippe II d'Espagne un traité sur la *Promulgation de l'Evangile auprès des Barbares* (1588). Conscient de l'extrême diversité des peuples des Indes, le jésuite souhaitait que différentes méthodes d'évangélisation soient adaptées aux particularités climatiques, au genre de vie, aux institutions de chacun d'eux. D'un côté des sociétés urbaines, policées et bien gouvernées, comme les républiques des Mexicains ou des Péruviens, dont les lois et le gouvernement auraient été tenus en estime si les Grecs et les Romains les avaient connus [57]. De l'autre des peuples chasseurs, sans chef, sans dieu, sans rite ni religion, « vivant comme des bêtes, sans nulle organisation et totalement nus »[58], comme les Chichimèques, les Indiens de Floride, les Chiriguanas, les Brésiliens et tant d'autres. Autant l'unité politique, la communauté de langue au sein de l'Empire de Mexico, ou celui de Cuzco, facilitent la prédication « à l'époque où les prédicateurs ne reçoivent plus, comme dans l'antiquité, le don des langues »[59], autant elle est difficile là où les langues sont multiples, là où les Indiens ne reconnaissent pas de maître, là où la barbarie est infinie et diverse. Il est vrai que cette diversité est celle-là même du vieux continent, « tant il est notoire que même en Espagne et en Italie, on trouve des groupes d'hommes qui n'ont rien à voir avec des êtres humains, hormis l'apparence et la démarche »[60].

Pour expliquer l'origine des premiers, on fait appel au modèle d'autres sociétés policées en empruntant aux anciens : les Carthaginois, les anciens Espagnols ou les Atlantes, les Grecs ou les Egyptiens. Ou encore en identifiant le Pérou et la Nouvelle Espagne au pays d'Ophir, où Salomon lui-même faisait chercher l'or nécessaire à la construction du Temple. Mais à quel modèle recourir pour les seconds ? Il y a Cham le maudit. Mais surtout l'époque où l'Espagne découvre cette humanité nouvelle est aussi celle où elle expulse les Juifs : « J'ai vu arriver Christophe Colomb et présenter les premiers Indiens ; j'ai vu chasser les Juifs de Castille » dit Oviedo se piquant de ne parler que de ce qu'il a vu, et non par ouï-dire [61]. Parmi ces gens qui parcouraient l'Espagne et dont Acosta dira qu'ils n'avaient d'humain que l'apparence et la démarche, nul doute que se comptaient des Juifs. Il y avait là un modèle disponible pour expliquer l'inconnu. Mais il ne s'agissait pas seulement d'un modèle explicatif : il allait servir à plier l'inconnu à la norme du connu [62].

LE QUATRIÈME LIVRE D'ESDRAS

En effet la théorie la plus souvent discutée, celle qui a connu la plus grande diffusion parmi les colons, celle peut-être qui a eu la vie la plus longue, puisque aujourd'hui encore elle semble loin d'avoir totalement disparu de la conscience collective américaine, cette théorie est celle de l'origine juive des Indiens. On allèguera comme preuve certains faits tenant aux langues, aux mythes, aux mœurs, aux institutions sociales ou religieuses considérés comme communs aux Juifs et aux Indiens ; mais l'ensemble de l'argumentation repose avant tout sur le chapitre XIII du *Quatrième Livre d'Esdras* :

> « 1 Au bout de sept jours, j'eus un songe pendant la nuit. 2 Voici qu'un vent violent s'élevait de la mer et agitait tous ses flots. 3 Je regardai et voici : [ce vent fit monter du sein de la mer un être qui était comme un homme. Je regardai et voici] cet homme volait avec les nuées du ciel et là où il tournait son visage pour regarder, tout ce qui tombait sous son regard tremblait. 4 Et partout où parvenait la voix qui sortait de sa bouche, tous ceux qui entendaient sa voix fondaient comme fond la cire sous l'effet du feu. 5 Je regardai encore et voici : une multitude innombrable d'hommes se rassemblait des quatre vents du ciel pour combattre l'homme qui était monté de la mer. 6 Je regardai et voici : il se tailla une haute montagne et il vola sur elle. 7 Je cherchai à voir la région ou le lieu d'où la montagne avait été détachée, mais en vain. 8 Je vis ensuite tous ceux qui s'étaient rassemblés près de lui pour le combattre saisis d'une très grande crainte. Ils osèrent pourtant combattre. 9 Et voici, lorsque cet homme vit l'assaut de la multitude qui venait, il ne leva pas sa main, il ne prit ni épée ni aucun instrument de guerre ; mais je vis seulement 10 qu'il fit sortir de sa bouche comme un flot de feu, de ses lèvres un souffle de feu et de sa langue une tempête d'étincelles. Le flot de feu, le souffle enflammé et la violente tempête, tout cela fut mêlé, 11 tomba sur la multitude des assaillants prêts à combattre et les consuma tous, si bien qu'on ne vit subitement plus rien de cette immense multitude, sinon de la poussière de cendre et une odeur de fumée. A cette vue, je fus épouvanté. 12 Ensuite, je vis cet homme descendre de la montagne et appeler à lui une autre multitude, pacifique celle-là. 13 De nombreux hommes s'avançaient vers lui, les uns joyeux, les autres tristes ; certains étaient dans les liens, certains en apportaient d'autres en offrande ».
>
> Puis à la demande d'Esdras, l'ange interprète la vision : « 25 Voici l'interprétation de la vision. Tu as vu un homme monter du sein de la mer : 26 c'est celui que le Très-Haut tient depuis longtemps en réserve et par lequel il délivrera ses créatures. C'est lui qui commandera ceux qui auront été laissés. 27 Tu as vu qu'un souffle de feu et de tempête sortait de sa bouche, 28 qu'il ne portait ni épée ni instrument de guerre et qu'il brisait pourtant l'assaut de cette multitude qui venait le combattre. En voici l'interprétation : 29 Les jours viennent où le Très-Haut va délivrer ceux qui sont sur la terre. 30 Un égarement d'esprit viendra sur eux ; 31 ils songeront à se faire la guerre, cité contre cité, pays contre pays, nation contre nation, royaume contre royaume. 32 Et lorsque ces événements

arriveront, lorsque se produiront les signes que je t'ai montrés auparavant, alors sera révélé mon Fils que tu as vu (comme un) homme montant (de la mer). 33 Quand toutes les nations auront entendu sa voix, chacune abandonnera sa région et (cessera) la guerre qu'elles menaient entre elles, 34 et une multitude innombrable se rassemblera qui voudra venir le combattre, comme tu as vu. 35 Mais lui-même se tiendra sur la montagne de Sion. 36 Sion alors apparaîtra et sera montrée à tous, parée et édifiée : c'est la montagne que tu as vue, taillée sans l'aide d'aucune main. 37 Alors mon Fils convaincra d'impiété les nations qui seront venues – c'est ce qui ressemble à la tempête –, et il leur reprochera en face leurs mauvais desseins ; (il leur montrera) les supplices dont elles vont être tourmentées 38 – c'est ce que représentent les flammes ; et, sans peine, il les détruira par son décret – c'est ce que représente le feu. 39 Quant à l'autre multitude, pacifique celle-là, qu'il rassemblait autour de lui, comme tu l'as vu, 40 ce sont les dix tribus qui ont été emmenées captives hors de leur pays, aux jours du roi Josias (et) que Salmanasar, roi d'Assyrie, emmena en captivité. Il les transporta au-delà du fleuve et ils furent exilés dans un autre pays. 41 Mais eux prirent la résolution d'abandonner la multitude des nations et de partir pour une région plus éloignée où le genre humain n'avait jamais habité, 42 afin d'observer, là du moins, leurs ordonnances qu'ils n'avaient pas observées dans leur pays. 43 Ils s'engagèrent donc dans les passes étroites du fleuve Euphrate. 44 Car le Très-Haut fit alors un prodige en leur faveur et il arrêta les sources du fleuve jusqu'à ce qu'ils soient passés. 45 Mais, pour atteindre cette région, il fallait faire une longue route, un voyage d'un an et demi : cette région s'appelle en effet Arzareth. 46 Depuis lors ils y ont habité jusqu'à la fin des temps ; et maintenant, lorqu'ils se mettront à rentrer, 47 le Très-Haut arrêtera de nouveau les sources du fleuve, afin qu'ils puissent passer. C'est cette multitude que tu as vue se rassembler en paix ; 48 (elle comprend) aussi ceux de ton peuple qui sont restés et qui seront trouvés dans mon saint pays. 49 Lors donc qu'il commencera à détruire la multitude de ces nations rassemblées, il protègera le peuple qui aura subsisté, 50 et il leur montrera un très grand nombre de miracles »[63].

CHRISTOPHE COLOMB ET LE *QUATRIÈME LIVRE D'ESDRAS*

Ce livre est associé aux origines mêmes de la découverte de l'Amérique. C'était en effet l'un des fondements théoriques de l'entreprise de Colomb [64]. Pour se convaincre de la possibilité de joindre l'Orient par l'Occident, qu' « il y a peu d'eau et que facilement l'on peut passer d'Espagne aux Indes »[65], le Découvreur relit les auteurs anciens, Aristote et Ptolémée, Pline et Sénèque, les géographes arabes, l'Ecriture Sainte et le *IVe Esdras*, autant de témoignages qu'il connaît directement ou par l'intermédiaire d'une page de l'*Imago Mundi* de Pierre d'Ailly à laquelle il aime se référer [66]. Mais ces témoignages sont contradictoires. En particulier sur la question de savoir quelle est la part respective qu'occupent les continents et les mers. Pour Ptolémée, l'océan recouvre la plus grande partie de la terre, dont seule la sixième partie est habitable. D'après *IV Esdras* au contraire la proportion est inverse. Dans la

troisième vision, le visionnaire s'interroge sur la multitude des damnés et le petit nombre des élus. Le monde pourtant n'a-t-il pas été créé pour le peuple élu ? Pourquoi n'entrons-nous pas en possession de notre héritage ? C'est dans ce contexte qu'Esdras rappelle l'œuvre des six jours : « Au troisième jour, tu commandas aux eaux de se rassembler dans la septième partie de la terre, et tu mis à sec et réservas six parties pour que certaines d'entre elles soient utilisées devant toi, cultivées et ensemencées »[67]. Quand, pour Ptolémée, les terres fermes sont à l'océan dans la proportion de un à six, elles sont de six à sept pour Esdras. Or c'est à ce dernier que donne raison l'Amiral, contre Ptolémée. « En confirmation de l'opinion sur le peu d'eau qu'il y aurait et sur la petite partie du monde qui en serait découverte, à l'encontre de ce qui se disait sous l'autorité de Ptolémée et de ses partisans, d'Ailly se rapporte à l'autorité d'Esdras en son troisième livre [68], où il est dit que, de sept parties du monde, six sont à découvert et la dernière couverte d'eau. Cette autorité est approuvée par des saints (tels saint Augustin et saint Ambroise en son *Exameron)* qui accordent foi au troisième et au quatrième livre d'Esdras où il est dit: “ Ici viendra mon fils Jésus et mourra mon fils Christ ”. Ces saints disent qu'Esdras fut prophète tout ainsi que Zacharie, père de saint Jean, et le bienheureux Simon, et leur autorité est alléguée aussi par Francisco de Mairones. Quant à ce qui est de l'émersion de la terre, on l'a beaucoup vérifiée, et elle est bien plus vaste que le vulgaire ne le croit. Et ce n'est pas merveille, car plus on va, plus on sait »[69].

Au dix-septième siècle encore un Jacques d'Auzoles Lapeyre retenait le témoignage du visionnaire. Se fondant sur *Genèse* 1,9 et 10 qui est « canoniquement saint » et sur *IV Esdras* 6, 42 qu'il suit « par respect et révérence », il trace les figures de la mer et de la terre : « En la surface de ce globe, devant le Déluge, la Mer fut beaucoup moindre que la Terre, puis qu'Esdras nous asseure qu'au Commandement de Dieu, toutes les eaux se ramasserent en la 7. partie de la Terre »[70]. Et pour faire voir à l'œil et toucher au doigt [71], l'auteur fait accompagner son texte d'une figure où sont représentés deux cercles dans une proportion de un à sept, l'un peuplé de poissons, l'autre de volatiles.

A la fin du XVe siècle, et jusqu'au XVIIe, l'autorité du *IVe Livre d'Esdras* était telle que son témoignage pouvait être invoqué au même titre que les écrits canoniques ou les auteurs anciens, et parfois l'emporter sur ces derniers.

Les Indiens d'Amérique sont donc les descendants des dix tribus perdues. On suivra la vie de cette opinion qui apparaît vers 1540 en Espagne et qui se défait en Europe du Nord, à la fin du XVIIe siècle. L'enquête s'achèvera un peu plus tard, en 1729, date de la deuxième édition du livre de Gregorio Garcia sur l'*Origine des Indiens du Nouveau Monde,* parce que cette édition est enrichie de tous les arguments formulés depuis celle publiée à Valence en 1607. Ces additions, placées entre crochets, permettent d'apprécier le tour de plus en plus critique pris par la discussion tout au long du XVIIe siècle. Il s'agira donc d'analyser les conditions d'apparition de cette théorie, comment elle a été diffusée d'Espagne aux Indes Occidentales, des Pays-Bas catholiques à l'Angleterre ou aux Provinces-Unies ; quelles transformations elle a subi suivant les groupes confessionnels ou nationaux par lesquels elle était reprise, suivant l'arrière-plan politique, les controverses théologiques ou les inquiétudes eschatologiques des différents milieux où elle a été diffusée, suivant la connaissance du Nouveau Monde et des sociétés indiennes de ceux qui la discutaient. Car quoi de commun

sur ce point entre un missionnaire jésuite ou dominicain qui a séjourné plus de dix ans au Pérou ou au Mexique, un professeur d'hébreu au Collège Royal de Paris, l'aumônier d'un béguinage à Anvers, un professeur d'astronomie à Londres, un rabbin de la communauté juive d'Amsterdam, ou un pasteur luthérien d'Augsbourg ? Quels sont les enjeux du débat, quels sont les multiples facteurs qui ont contribué à sa dégradation ? Parmi ceux-ci, il y a tout particulièrement le problème de l'autorité du *Quatrième Livre d'Esdras*. On montrera que l'histoire du statut de ce livre au sein des écritures inspirées est entièrement parallèle à l'histoire de la vie et de la mort de cette conjecture. Mais corrélation n'est preuve que s'il y a lien entre les deux histoires ainsi mises en relation : ces liens se trouvent dans les constantes références que font ceux qui s'interrogent sur l'origine juive des Indiens d'Amérique aux discussions des théologiens sur la question des apocryphes et la canonicité controversée de cet *Esdras*.

LE *QUATRIÈME LIVRE D'ESDRAS* : UN STATUT INDÉCIS

Si aujourd'hui ce livre est incontestablement classé dans le corpus appelé « pseudépigraphe » par les protestants et « apocryphe » par les catholiques, tel n'a pas toujours été le cas. On sait que les plus anciens témoins de ce texte se trouvent dans des manuscrits de la Vulgate [72]. En 1623, Jacques Severt déclarait qu'à son avis « vrayement on ne lit pas des enthousiasmes et divines collustrations si fréquentes et tant hautaines parmy les autres Prophetes, iusques aux ravissemens évangéliques de S. Paul qui esgalloient avec ceux-ci »[73]; on a vu que six ans plus tard, Jacques d'Auzoles Lapeyre pouvait encore invoquer l'autorité de cet *Esdras* au même titre que la *Genèse* [74]. Entre ces deux positions extrêmes – l'une plaçant le *IVe Esdras* au sein des écrits canoniques, l'autre le rejetant hors du canon des Ecritures parmi les pseudépigraphes – longtemps ce livre a gardé un statut médian : on le trouve dans nombre de bibles de la Réforme parmi les écrits apocryphes, également nommés « deutérocanoniques » par l'église romaine. Le corpus des apocryphes n'est ni clos ni stable ; au cours de son histoire il a pu comprendre des écrits qui sont considérés actuellement comme pseudépigraphes : ainsi la *Prière de Manassé*, les *IIIe et IVe Livres des Maccabées*, les *Psaumes de Salomon*, ou les *IIIe* et *IVe Livres d'Esdras*. La place qui leur est attribuée est fonction de l'autorité plus ou moins grande qui leur est conférée. Un argument fondé sur cet *Esdras* n'aura pas le même poids suivant que celui-ci est considéré comme Ecriture sainte, à l'égal du *Premier Esdras*, comme un écrit non canonique mais pourvu d'une ancienneté vénérable, tel un Flavius Josèphe, ou comme un imposteur. Il faut donc repérer les principales phases de cette histoire, la périodiser. A partir de quand *Esdras* acquiert-il son statut actuel d'écrit pseudépigraphique ? En Allemagne dans les bibles luthériennes, ou dans la Version autorisée de la bible anglaise, le problème se pose-t-il de la même manière ? Et qu'en est-il en Espagne, en France ou dans les Provinces-Unies ? Il y a les positions confessionnelles et les traditions nationales ; il y a les théologiens et ceux qui ne le sont pas. L'exclusion de tel ou tel livre par des théologiens dictant la position officielle des églises sur la question du Canon est une chose ; pourtant tant que ces livres continueront d'être imprimés dans les bibles – et nous verrons qu'ils peuvent l'être de bien des manières – ils seront

toujours susceptibles d'être considérés comme Ecriture par des non-théologiens, voire par des théologiens attachés à la tradition. Il s'agit donc d'une histoire lente et sans frontière nette.

Dès l'époque patristique, le statut du *IVe Esdras* est hésitant : alors qu'Ambroise de Milan en recommande la lecture et le cite comme un écrit inspiré [75], Jérôme déclare au contraire qu'il ne lit jamais ce livre, car à quoi bon lire ce que l'Eglise rejette ? [76] Et d'ailleurs n'est-il pas rempli de songes ? [77] En revanche Isidore de Séville au VIIe siècle parle de cet Esdras comme d'« un second législateur après Moïse »[78]. Au XVIIIe siècle, Dom Calmet rappellera après beaucoup d'autres que « l'Eglise semble l'avoir approuvé et canonisé, en empruntant ses paroles pour son office », ainsi l'introït du mardi de la Pentecôte ou l'office des Martyrs du temps pascal [79].

Dans les Bibles de la Réforme

D'emblée les premiers réformateurs ont refusé de reconnaître tout caractère inspiré aux écrits qui ne figuraient pas dans le texte hébreu [80]: dans les bibles luthériennes et réformées, les apocryphes sont placés dans une section à part, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le plus souvent précédée d'un avertissement au lecteur. Quand il n'est pas omis, le *IVe Esdras,* parfois précédé d'une introduction, voire accompagné d'une annotation, occupe une place extrêmement variable d'une édition à l'autre.

Dans la première édition de sa traduction (1523-1524), Luther place les livres de l'Ancien Testament dans l'ordre de la Vulgate en omettant les livres ou passages qui ne sont pas dans l'hébreu ; bien qu'initialement il en ait prévu la traduction, y compris celle de *IV Esdras* – à en juger du moins par la liste des titres imprimée au dos de la page de titre –, ceux-ci ne figureront pas dans l'*editio princeps.* La bible de Zürich (1524-1525), adaptation en suisse-allemand de la bible de Luther, est complétée en 1529 : Léon de Juda traduit les apocryphes à partir de la Septante ou de la Vulgate y compris *III* et *IV Esdras.* La préface générale à la section des apocryphes est précédée de la suscription suivante : « Diss sind die bücher die bey den alten under Biblische geschrifft nit gezelt sind, auch bey den Ebreern nit gefunden ». Dans l'édition intégrale des traductions de Luther datée de 1534, les apocryphes sont regroupés à la fin de l'Ancien Testament, et précédés d'une courte notice précisant que bien que n'appartenant pas en propre aux saintes Ecritures, ils sont néanmoins « utiles et bons à lire ». Mais *III* et *IV Esdras* sont omis ; le réformateur s'en explique dans la préface au livre de *Baruch* : ils ne contiennent absolument rien qu'on ne puisse trouver beaucoup mieux chez Esope ou dans des ouvrages encore plus insignifiants ; quant au *Quatrième livre,* il n'y a là que vains songes, « eitel trewme » comme saint Jérôme l'a dit lui-même [81]. Pour Luther cet Esdras-là n'est bon qu'à être jeté dans l'Elbe [82].

Ainsi entre 1523 et 1534 sont publiées trois bibles qui toutes trois font un choix différent quant au *IVe Esdras* : dans l'édition de 1523, bien qu'initialement prévus, les apocryphes sont omis ; en 1529, ils sont inclus, y compris *IV Esdras* ; de même en 1534, mais cette fois sans ce *IVe Esdras.* Il faudra attendre 1569 pour qu'apparaissent *III* et *IV Esdras* dans une bible de Luther : il s'agit de l'*in octavo* publié à Francfort.

Dans la bible d'Olivétan qui paraît à Neuchâtel en 1535, « le volume de tous les livres Apocryphes, contenu en la translation commune, lesquelz navons point trouvez en Ebrieu ny en Chaldee » suit l'Ancien Testament. Il commence par la traduction de *III* et *IV Esdras.* Un avis « aux fideles lecteurs » précède : outre le fait que ces livres ne se trouvent pas dans l'hébreu, ils « ne sont point receuz ny tenus comme legitimes tant des Ebrieux que de toute leglise, ainsi que refere sainct Hierosme : nous les avons separez et reduictz a part pour les mieulx discerner et congnoistre : affin que lon sache desquelz le tesmonnage doivt estre receu, ou non ». Cet avertissement précise au sujet du *IIIe* et *IVe Esdras* que « sainct Hierosme proteste ne les avoir point voulu traduire les estimant comme songes ». Toutefois le jugement de Jérôme est nuancé par Flavius Josèphe qui a utilisé le témoignage des *Maccabées* et du *IIIe Esdras* tout en les sachant apocryphes. Et de mettre ensuite en garde le lecteur : « Par ainsi nous edifiez sur le fondement des saincts Prophetes et Apostres (sur lequel ilz se sont fondez et lequel ilz ont

annonce qui est Iesus Christ, la pierre ferme) delaisseront les choses incertaines pour suyure les certaines, nous appuyans et arrestans en icelles et la fichans nostre ancre comme en lieu seur »[83].

De même la bible de Genève, dite « de l'Epée » (1540), comporte *III* et *IV Esdras* dans la section des apocryphes. Les nombreuses rééditions qui suivirent ajoutent en tête de cette section un avertissement exhortant le lecteur à ne pas les mettre sur le même plan que les livres canoniques. Les anciens « leur ont imposé nom d'Apocryphes : denotant qu'on les devoit tenir pour escritures privées, et non pas authentiques, comme les instrumentz publiques. Parquoy il y a telle différence entre les premiers et les secondz, comme entre un instrument passé devant un notaire, et séellé pour estre receu de tous, et une cedule d'un homme particulier. Il est vray qu'ils ne sont pas a mespriser d'autant qu'ils contiennent bonne doctrine et utile. Toutesfois c'est bien raison, que ce qui nous a esté donné par le sainct Esprit ait prééminence pardessus tout ce qui est venu des hommes ». Si les uns peuvent être « produits publiquement en l'Eglise comme pour servir de reigle aux articles de nostre foy », il n'est possible de se servir des autres qu'« en particulier pour en tirer instruction ». D'un côté des livres authentiques, procédant du Saint Esprit, destinés à l'usage public, de l'autre des écrits profanes, venus des hommes, utiles à l'usage privé [84].

Dans des éditions ultérieures, les notes ajoutées aux traductions précisent la distance critique qu'il convient d'adopter face à ces « escritures privées ». Ainsi dans l'exemplaire d'une bible genevoise publiée à Saumur en 1619, cette annotation à *IV Esdras* 1,2 : « Conferez ce denombrement ici des ancestres d'Esdras avec celui que vous avez I. Cron.6.3 et Esdr.7.1. et vous trouverez que cestui-ci est bien fort esloigné de la vérité, dont on peut aisément recueillir en remarquant aussi plusieurs autres passages de ce livre, discordans d'avec les Escritures canoniques, que ce n'est pas sans cause que S. Hierosme, en la preface sur Esdras et Nehemie, attribue aux recits et visions contenues en ces deux Livres Apocryphes d'Esdras le nom de songes ou resveries »[85]. Dès les premiers versets, le lecteur est donc prévenu contre l'ensemble de l'écrit !

Mais dans la discussion de l'argument du *IVe Esdras* sur la parenté des Juifs et des Indiens, l'une des bibles les plus souvent citées par les théologiens réformés de l'Europe du Nord, est certainement celle d'Emmanuel Tremellius et Franz Junius, « notre Junius », son gendre. La première édition de ce grand in folio date de 1575-1579 ; il a été réédité en 1607. Richard Simon dit de cette traduction latine qu'elle a été « fort estimée dans les commencemens par les Protestans, principalement en Angleterre » ; et il ajoute : « comme Tremellius avoit été Juif avant que de se faire Protestant, il a conservé un je-ne-sçai-quoi dans sa Traduction qui lui est singulier, et il s'éloigne souvent du veritable sens »[86]. En effet Tremellius (1510-1580) est né dans le ghetto de Ferrare. Après avoir reçu le baptême catholique à Padoue en 1540, il se convertit au protestantisme, se réfugie en Suisse, puis enseigne l'hébreu à Strasbourg de 1542 à 1547. Par la suite, professeur à Cambridge, il collabore au « Book of Common Prayer » (1548-1553). On le retrouve professeur d'Ancien Testament à Heidelberg de 1561 à 1567 ; mais il doit finalement partir pour Metz en raison de ses convictions réformées. Il enseignera l'hébreu à l'Académie de Sedan où il meurt en 1580, un an après l'achèvement de sa traduction latine de la bible [87]. C'est son gendre Franz Junius (1545-1602) qui est chargé de la section sur les apocryphes, dont la préface comporte cette appréciation sur *III* et *IV Esdras* : « Ils n'ont rien d'Esdras, si ce n'est le nom dont ils se sont indûment travestis ; et suprême outrage : l'auteur qui a eu honte de son œuvre, aurait dû avoir bien plus honte encore de mettre en tête de ses songes le nom d'un homme de cette grandeur et de prétendre impudemment se substituer à l'Eglise »[88]. Une note au premier verset

du chapitre 1, sur la généalogie d'Esdras, souligne les contradictions entre les données de ce « *Pseudohezras* » avec celles de l'« authenticus *Hezra* », et ajoute : « Qui en retour aurait confiance en un livre qui porte sur son front des taches aussi infamantes ? Et qui sur une question aussi évidente prêterait attention à des mensonges aussi puérils ? Qui que tu sois, toi qui lis ce livre, accorde-toi l'autorité de mettre à l'épreuve et de juger ses paroles (*sume auctoritatem probandi atque iudicandi sermones ejus*) : car son autorité ne lie pas ta foi, si toutefois il y a quelque autorité dans de si crasses erreurs ». Et Junius de prier le pieux lecteur de ne pas lui en vouloir s'il n'a pas eu le temps, tant la tâche était grande, mais somme toute d'une médiocre utilité, de rétablir la vérité point par point dans son annotation [89].

Le concile de Trente

Voyons maintenant comment se présentent les choses dans l'Eglise romaine. Avant le concile de Trente *III* et *IV Esdras* sont habituellement insérés dans la Vulgate après les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, et avant celui de *Tobie*. Ainsi dans la polyglotte d'Alcala (1520) ou la traduction française de Jacques Lefèvre d'Etaples publiée à Anvers en 1530. Le 8 février 1546 s'ouvrait la quatrième session du concile de Trente qui délibérait « du canon des Livres Saints et des abus qui se produisent à leur sujet »[90]. Au cours des discussions préalables, la majorité des Pères devait décider de s'en tenir à une liste des livres reçus comme inspirés sans préciser les raisons apportées pour ou contre leur canonicité. Face aux protestants qui rejetaient les « apocryphes », le concile se devait de préciser leur autorité. La proposition de distinguer entre les écrits authentiques et canoniques qui engagent la foi et ceux qui étaient simplement canoniques et utiles à l'enseignement, n'a pas été retenue : tous seraient placés sur le même plan. De fait dans le texte définitif publié le 8 avril 1548, le concile déclare au sujet de tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament qu'« il les reçoit et les vénère avec le même respect et la même piété ». Suit le catalogue. Et parmi eux : « ... les quatre livres des Rois, les deux des Paralipomènes, d'Esdras, le premier et le second livre, celui appelé Néhémie, Tobie, Judith, etc... ». Les livres que les protestants appellent « apocryphes » sont donc énumérés parmi les canoniques, sans distinction aucune. Mais surtout *III* et *IV Esdras* ne figurent pas dans la liste.

Avant la publication de ce décret, une question subsidiaire avait été posée aux Pères : fallait-il exclure nommément ou passer sous silence les livres apocryphes qu'on a coutume de joindre à la Vulgate, c'est-à-dire la *Prière de Manassé*, *III* et *IV Esdras* et *III Maccabées* ? Le vote devait décider de les passer sous silence par 42 voix, contre 3 qui souhaitaient les exclure nommément, et 8 incertains.

Le second décret déclarait la Vulgate édition authentique de l'Ecriture. Le concile demandait qu'en soit publiée au plus tôt une édition officielle, pour remédier aux incorrections des nombreuses autres éditions. Il a fallu attendre 1590 pour que soit publiée la bible latine dite « Sixtine » qui, comme il se doit, ne comporte pas le texte du *IVe Esdras*. Deux ans plus tard, en 1592, la Vulgate sixto-clémentine le réinsérait cependant, ainsi que la *Prière de Manassé*; mais placés après l'*Apocalypse* et précédés d'un avertissement.

Entre la quatrième session du concile et la publication de cette édition officielle, *III* et *IV Esdras* n'en continuèrent pas moins de figurer entre *Néhémie* et *Tobie* dans les traductions imprimées. Ainsi dans les éditions successives de la bible de Louvain (1550, 1572, 1578), reprises de celle de J. Lefèvre d'Etaples [91] ; ou dans la bible d'Anvers publiée chez Plantin en 1565, ou encore dans la grande Polyglotte d'Anvers, dite « Polyglotte Royale » (1569-1572), dont le maître d'œuvre était le bénédictin et orientaliste espagnol B. Arias Montanus. L'année même de la parution de la Vulgate sixto-clémentine, en 1592, la bible de Paris, traduction française revue par les Docteurs de Louvain, comportait *III* et *IV Esdras* à leur place traditionnelle.

Sixte de Sienne

Toutefois, dès 1566, Sixte de Sienne, un Juif converti au catholicisme, dominicain, rangeait le *IVe Esdras* au nombre des apocryphes dans sa *Bibliotheca Sancta*. Cet ouvrage devait avoir une influence considérable sur le renouveau théologique de la Contre-Réforme. Pour Richard Simon, bien que Sixte de Sienne « n'ait pas sceu parfaitement la Critique de l'Ecriture, on peut dire qu'il y a peu d'Ouvrage sur cette matière où il y ait tant d'érudition et de bon sens ; et il explique même souvent sa pensée avec beaucoup de liberté »[92].

Il distingue en effet trois classes d'écrits : les livres canoniques du premier ordre, ou protocanoniques ; les livres canoniques du second ordre, ou deutérocanoniques, appellation dont le dominicain est l'inventeur ; enfin les apocryphes, « id est absconditae, occultae, vel dubiae scripturae »[93]. Dans la notice qu'il consacre au *IVe Esdras*, il s'explique longuement des motifs pour lesquels une tradition de méfiance s'est développée au sein de l'Eglise à l'encontre de ce livre. C'est en raison, lui semble-t-il, de « quelques dogmes suspects qui s'y trouvent contenus et qui paraissent ouvertement en contradiction avec les règles de la foi orthodoxe ». Et de mettre en cause aux chapitres 4, 34-37 et 5, 41-44 l'idée que les âmes des justes doivent attendre le jour du jugement avant de bénéficier toutes en même temps de la félicité éternelle : cette idée, reprise par Saint Ambroise, a été désapprouvée par le concile de Florence [94]. Au chapitre 6, 49-52 la mise en réserve d'Hénoch [95] et de Léviathan au cinquième jour, l'un sur la terre sèche, l'autre dans les eaux de la mer : « Ce récit, écrit-il, semble avoir des affinités avec cette fable des juifs que je me souviens d'avoir lu jadis ». Enfin au chapitre 14, 10-11 où il est dit que la durée du monde est divisée en douze parties, dont dix et la moitié de la onzième se sont déjà écoulées : calculant les années de la création du monde à Esdras, Sixte de Sienne en déduit la date à laquelle aurait dû survenir la fin des temps ; en 1560 pourtant, toujours rien ne s'était produit... Et d'ajouter finalement que cet Esdras dit descendre d'Aaron par dix-neuf générations, tandis que le Premier Esdras, au ch. 7, dit descendre du même Aaron par quinze générations : l'auteur du deutérocanonique ne peut donc être le même que celui de l'écrit canonique [96]. On a vu que la comparaison des généalogies de ces deux livres était également l'un des arguments mis en avant par les bibles réformées pour prouver l'inauthenticité et le caractère apocryphe du second [97]. Quant à la remarque sur Hénoch ou Behémoth et Léviathan, elle sera inlassablement reprise au XVIIe siècle, tout au long de la controverse sur le *IVe Esdras*.

Gilbert Genebrard

Un autre personnage sera constamment cité et discuté. Il s'agit de Gilbert Genebrard (1537-1597) : professeur d'hébreu au Collège Royal à Paris, partisan de la Ligue, archevêque d'Aix en 1592, il perdra son poste et son archevêché après l'échec des ligueurs. Un an après la parution de la *Bibliotheca Sancta* de Sixte de Sienne, en 1567, il publie sa *Chronographia* qui aura elle aussi de nombreuses rééditions. Instrument de travail des exégètes et des historiens, elle sera également utilisée par des théologiens qui y trouveront matière à étayer les spéculations sur l'action providentielle de Dieu au cours des âges du monde, et l'évaluation de la venue des fins dernières. Son autorité de Professeur au Collège Royal ne sera pas mince dans ces discussions. Homme de réaction au plan politique et religieux, Genebrard contrairement à Sixte de Sienne conserve sur les *IIIe* et *IVe Esdras* qu'il situe à l'égal des livres canoniques, la position traditionnelle, anté-tridentine : « Il est vrai que ces deux livres ne sont pas du premier canon des Hébreux, parce qu'ils n'étaient pas encore publiés quand ce canon a été consacré, lors de ce grand Synode dont Esdras fut le scribe, et dont tous les Hébreux se souvinrent solennellement. Ils n'en sont pas moins pour autant sacrés et canoniques, parce que ce Synode ne concerne pas les auteurs sacrés venus ensuite, et que le souffle de l'Esprit Saint ne s'est ni éteint ni n'a diminué : c'est en raison de ces derniers qu'un autre canon a été publié, bien plus ample, comme le fait entendre Josèphe dans le livre II du *Contre Apion* »[98]. Genebrard se place ainsi à la tête d'un courant favorable au *IVe Esdras* qui se maintiendra au sein de l'Eglise catholique fort avant dans le XVIIe siècle, et dont les figures caractéristiques sont en France Jacques d'Auzoles Lapeyre et Jacques Severt [99].

Le cardinal Bellarmin et la controverse anti-bellarminienne

Une troisième grande figure de l'Eglise de la Contre-Réforme, le Cardinal Robert Bellarmin, devait reprendre les idées de Sixte de Sienne et leur donner une formidable impulsion. Entré dans la compagnie de Jésus en 1560, prédicateur et chargé de l'enseignement public de la théologie au collège des Jésuites à Louvain de 1570 à 1576, il occupe ensuite la chaire de controverse au Collège Romain jusqu'en 1588. Six ans avant la publication de la Vulgate sixto-clémentine à laquelle il allait prendre une part active, en 1586, il publie la première édition de ses *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* auxquelles sa position officielle et les nombreuses rééditions qui suivirent donnèrent un immense retentissement [100]. Dans le premier tome, *De verbo Dei scripto et non scripto*, il traite longuement de l'Ecriture. Le cas des deutérocanoniques retenus par le concile de Trente à l'égal des écrits canoniques est examiné livre par livre ; de même celui des écrits qui, comme *III* et *IV Esdras* ont été exclus du canon. Bellarmin ne fait là que résumer les vues de Sixte de Sienne. Mais perçu comme étant le porte-parole officiel de l'orthodoxie romaine, le jésuite devient aussitôt la cible principale des théologiens et polémistes protestants : « On n'eut pas plûtôt publié à Ingolstat le premier Tome des Controverses de Bellarmin, écrit R. Simon, que tout le parti

des Protestans fut en quelque façon ébranlé. Et c'est ce qui obligea les plus sçavans de cette Secte, à s'opposer au nouveau Livre de ce sçavant Jesuïte, qui leur avoit montré le chemin de la dispute ; et ils ne firent la plus-part autre chose, que changer les objections de Bellarmin en preuves »[101]. En 1600 un « Collegium antibellarminianum » est fondé à Heidelberg ; en Angleterre, où les positions du jésuite sur l'origine du pouvoir civil avait suscité une célèbre réponse de Jacques Ier, des leçons sont données à Cambridge et à Oxford à la demande de la Reine Elisabeth pour le réfuter. Parmi ceux du « parti des Protestants » qui se montrèrent les plus fougueux adversaires des positions bellarminiennes sur l'Ecriture, citons les noms de Guillaume Whitaker, Franz Junius [102], John Rainolds et Daniel Tilenus.

Ainsi le théologien John Rainolds (1549-1607), président du Corpus Christi College à Oxford, controversiste de tendance puritaine, devait donner une série de deux-cent-cinquante leçons sur la « Critique des Livres Apocryphes de l'Ancien Testament ». Il avait pris une part active à la traduction de la Bible du Roi Jacques, dont la première édition paraîtra en 1611. Dès 1604 Rainolds participe avec l'équipe d'Oxford à la traduction des livres prophétiques. Le titre de ces leçons, publiées après sa mort à Oxford, l'année même de la parution de la « King James », précise explicitement que celles-ci sont dirigées « adversum Pontificios, inprimis Robertum Bellarminum »[103].

Dans la cent-cinquante-troisième, John Rainolds dirige ses attaques contre un adversaire papiste d'après lequel le *IVe Esdras* « suit l'opinion commune » sur la question de la durée de la monarchie perse. Pour le controversiste au contraire, « il est forgé de toutes pièces, ce pseudo-Esdras ! » Et Rainolds, pour juger de l'autorité de ce pseudo-Esdras, passe ironiquement en revue toute une série de passages qui à ses yeux *s'écartent* de l'opinion commune : « Il suit l'opinion commune en ce qu'il écrit au ch. VI de Behémoth et Léviathan mis en réserve pour qu'ils soient dévorés par qui Dieu voudra ! C'est l'opinion commune qu'il suit dans ce qu'il écrit au ch. XIII des dix tribus conduites au-delà du fleuve Euphrate ! (...) C'est encore l'opinion commune qu'il suit au ch. XIV où, après bien entendu les rouleaux de la Loi et des Prophètes, il écrit de nombreux autres rouleaux, les uns ouvertement pour tous les parfaits, livrant les autres en secret aux sages, ce qui est le fondement de toute la Caballe juive ! Quand bien même toutes ces choses sont présentées selon l'opinion commune de beaucoup de gens, il n'en reste pas moins que dans sa préface au livre d'*Esdras* le divin Jérôme les a rejetées comme étant des songes. De même pour notre Franciscus Junius qui les considère comme étant extraites des plus infâmes fosses des Talmudistes »[104].

Pourtant on aurait pu s'attendre à ce que *IV Esdras* reste en dehors de la polémique. Le Cardinal Bellarmin ne le plaçait-il pas lui aussi au nombre des apocryphes, c'est-à-dire des livres, comme il l'écrit lui-même, « qui furent regardés par des hommes de doctrine et de réputation comme des livres inspirés, mais qui n'ont jamais reçu l'approbation d'un jugement public de l'Eglise universelle »[105] ? On voit ici qu'il n'en a rien été, les apocryphes des uns ne sont pas les apocryphes des autres.

Les points de vue opposés de Sixte de Sienne et de Bellarmin d'un côté, de Genebrard de l'autre allaient être utilisés par les polémistes protestants pour souligner l'incohérence des positions romaines sur le problème du canon et de l'inspiration. Quand Bellarmin s'étonne lui-même de ce que Genebrard ait tenu *IV Esdras* [106] pour « sacré et canonique »[107], John Rainolds raille celui qu'il

appelle le « Professeur parisien » : « Pour moi il n'y a vraiment rien là d'étonnant : aveuglé par sa rage de nous contredire, il oublie que ce livre a été rejeté par des autorités pontificales, tant il a en vu qu'il a été condamné par nous (...). De vouloir réfuter notre avis, il réfute l'avis des papistes, comme Hercule furieux croit massacrer les enfants de ses ennemis, quand ce sont les siens propres qu'il massacre ! »[108].

En 1618, Daniel Tilenus, professeur de théologie à l'université de Sedan, faisait paraître une édition du *De Verbo Dei* en y ajoutant des notes destinées à réfuter les arguments du Cardinal. Celui-ci s'étonne-t-il de l'opinion de Genebrard sur *III* et *IV Esdras* qui les juge « sacri et canonici » ? Tilenus note : « Voilà une phrase qui ne l'a ni privé du nom de catholique ni ne lui a fermé l'accès à l'épiscopat ». Et Tilenus, après Rainolds, de jouer Genebrard contre Bellarmin : « Ut alii Pontificii aliis ; sic iste thalmudicis somniis delectabatur. Similes habent labra lactucas »[109]. La situation avait donc quelque chose de paradoxal : les protestants, et principalement les réformés, tempêtaient contre le *IVe Esdras* qui se trouvait dans leurs bibles (même si c'était dans une section à part), alors que les catholiques, beaucoup plus modérés dans leur jugement sur ce livre, l'avaient retiré des leurs. Bientôt les réformés allaient prendre conscience de l'ambiguïté de leur position sur ce point et tenter d'y remédier.

Les effets de cette controverse au sein des églises de la Réforme

Cette controverse n'allait pas être sans effet en retour au sein même des églises de la Réforme. Si les luthériens avaient gardé leur sang-froid face à ces apocryphes qu'ils continuaient de placer à part, les églises réformées au contraire en avaient fait un véritable terrain de bataille : « On les hait, écrit E. Reuss, parce qu'on hait les catholiques ; on les dit remplis de fables, d'erreurs, de superstitions, de mensonges, d'impiété *(falsa, superstitiosa, mendacia, suspecta, fabulosa, impia)* »[110]. Il était inévitable que le *IVe Esdras* soit lui aussi pris à parti. Il est remarquable de constater que si la polémique a conduit à de nombreux égarements, elle n'en a pas moins stimulé la critique qui s'est exercée sur ce terrain avec une liberté qu'elle était loin d'avoir sur celui des écrits canoniques. Parmi les calvinistes, les plus radicaux jugeaient préférable de retirer purement et simplement les apocryphes des bibles imprimées ; d'autres étaient d'avis de maintenir la position moyenne des premiers Réformateurs, qui se résumait dans la formule *« in codice sunt, non in canone »* [111]. La question a été débattue au Synode de Dordrecht (1618-1619) qui réunissait des représentants de l'ensemble des églises réformées. La discussion devait s'achever sur un compromis. La nouvelle traduction de la Bible que le Synode avait décidé d'entreprendre ferait une place aux écrits controversés ; toutefois ils seraient situés non plus au centre du volume, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, mais rejetés à la fin et imprimés en plus petits caractères [112].

Publiée en 1637, cette bible dite « des Etats », qui allait devenir la version hollandaise officielle, comporte le *IVe Esdras*. Pourtant trois ans plus tard, en 1640, paraissent simultanément deux versions anglaises de la bible genevoise, l'une imprimée à Amsterdam, l'autre à Edimbourg : toutes deux omettent les apocryphes, à l'exception de la seule *Prière de Manassé*.

Dans un sermon prononcé en 1643 devant la Chambre des Communes, l'hébraïsant John Lightfoot dénonce l'habitude de placer ce corps étranger entre l'Ancien et le Nouveau Testament : « Alors que les deux Testaments devraient se rejoindre avec douceur pour se porter l'un à l'autre un divin baiser, voilà qu'ils sont repoussés par ces misérables apocryphes ! ». Il est absurde que les églises réformées « aient éliminé ces livres du canon, mais pourtant leur réservent une place dans la Bible : comme si Dieu avait renvoyé Adam de l'état de félicité, tout en le maintenant dans le lieu de félicité ! »[113] L'ambiguïté ne devait pas être levée avant longtemps [114] : la même année, en 1657, paraissent à Londres et la polyglotte de Walton et la traduction anglaise due à Thomas Hoak de la version officielle hollandaise : la première contenant les apocryphes dont *IV Esdras*, la seconde les omettant.

Il y a donc bien des manières, pour cet *Esdras*, de figurer dans les bibles. Ou bien, comme dans les bibles catholiques antérieures à la Vulgate sixto-clémentine, il se trouve parmi les écrits canoniques et situé sur le même plan qu'eux. Ou bien, comme dans les bibles de la première génération des Réformateurs, il est « sinon dans le canon, du moins dans le codex », placé dans la section des apocryphes entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et précédé d'un avertissement au lecteur somme toute bienveillant : comme les autres, il est « bon et utile à lire ». Ou bien encore il est précédé d'une mise en garde au fidèle pouvant aller jusqu'à de pressantes exhortations à ne pas engager sa foi sur un écrit comportant de si grossières erreurs ; et l'annotation de souligner point par point ces erreurs « crasses » : ainsi la bible de Tremellius et Junius de 1575-1579. Après le Synode de Dordrecht, le *IVe Esdras* tend à être rejeté avec l'ensemble des apocryphes à la fin du Nouveau Testament, quand il n'est pas totalement éliminé de certaines traductions réformées. Un rejet qui implique une condamnation autrement plus sévère que celui qu'avait décidé, sans autre commentaire, le concile de Trente dès 1548.

A l'intérieur du protestantisme on assiste donc à un mouvement inverse entre bibles luthériennes et calvinistes : les premières commencent par omettre le *IVe Esdras* que Luther s'était refusé à traduire, pour bientôt l'y insérer ; au contraire les bibles réformées lui sont de plus en plus hostiles au fur et à mesure que se développe la bataille des apocryphes, dont le signal avait été donné par la publication des *Controverses* du Cardinal Bellarmin.

Au sein de l'église romaine, les hésitations de la tradition patristique se prolongent au-delà même de la Vulgate sixto-clémentine : contre Sixte de Sienne ou Bellarmin, un Jacques Severt, après Genebrard, continuera en 1623 encore de défendre l'inspiration du *IVe Esdras*. On verra qu'une autre façon d'en sauver l'autorité est de faire la part du feu en rejetant les passages incriminés par Sixte de Sienne, mais en retenant les autres, dont le chapitre 13 sur lequel est fondé toute l'argumentation sur la parenté des Juifs et des Indiens.

Quant à la condamnation portée par Jérôme contre cet *Esdras* en lequel il ne voyait que « vains songes », elle se transforme (à la faveur notamment de la section mécomprise sur Behémoth et Léviathan) en un thème anti-juif contre les « songes talmudiques ». Très souvent repris, largement utilisé par les adversaires de *IV Esdras*, tant en Angleterre qu'en Suisse ou en Allemagne, ce thème aura lui aussi sa part dans la discussion de l'ascendance juive des Indiens.

LES DIX TRIBUS D'ISRAËL EN AMÉRIQUE : LA SÉRIE ESPAGNOLE

« Les Indiens des Indes, îles et terre ferme de la mer Océane qui dépendent actuellement du pouvoir de la Couronne de ce Royaume de Castille sont hébreux de la race des dix tribus d'Israël ». Tel est le propos d'un bref traité daté d'environ 1540, qui est à ce jour le plus ancien témoin citant le *IVe Esdras* comme argument à l'appui de l'origine juive des Indiens d'Amérique. C'est à G. Gliozzi que revient le mérite d'avoir signalé et analysé ces sept folios attribués à un certain Docteur Roldan, et conservés dans un manuscrit de la Bibliothèque Provinciale et Universitaire de Séville [115]. Le texte porte le titre suivant : « Arguments sur lesquels le Docteur Roldan a fondé son affirmation que les Indes ont été peuplées par les dix tribus d'Israël »[116]. D'emblée il énonce la raison pour laquelle d'après *I Rois* 17,7 ces tribus ont été déportées par Salmanasar : « Et cela arriva parce que les fils d'Israël avaient péché contre Iahvé leur Dieu (...) et parce qu'ils avaient révéré d'autres dieux ». Suivent cinq arguments. Le premier n'est autre que *IV Esdras* 13,41-45, qui fait connaître la partie du monde d'où partirent les ancêtres des Indiens : partis de Ninive en direction de l'Orient, après un voyage d'un an et demi, les dix tribus arrivèrent dans une région du monde qui n'avait jamais été habitée. A raison d'un trajet de vingt milles par jour et en tenant compte des jours de sabbat et de Pâque durant lesquels les Hébreux ne se déplacent pas, Roldan calcule la distance parcourue jusqu'à cette terre ferme où habitent les peuples des Indes. Le deuxième argument est fondé sur l'autorité du prophète *Osée* 2,1 où il est dit que le nombre des fils d'Israël sera comme le sable de la mer qui ne peut être compté, et ceci même après avoir perdu le nom de « Peuple de Dieu » à cause de leur idolâtrie. Cette prophétie, ajoute Roldan, est parfaitement adaptée aux peuples américains qui constituent la plus grande nation du monde, tant par leur nombre que par l'immensité de la terre qu'ils habitent. Le troisième argument est d'ordre linguistique : la langue que parlent les Indiens, notamment ceux d'Hispaniola, de Cuba et de Jamaïque, est une corruption de l'hébreu, tout comme l'espagnol est une corruption du latin. Et Roldan de citer nombre de mots ayant « même signification et même prononciation » en hébreu et dans ces langues indiennes. Le quatrième argument est d'ordre ethnologique : presque tout ce que les Saintes Ecritures disent de ces dix tribus d'Israël, de leurs rites, de leurs cérémonies se retrouve chez ces Indiens. Et cela bien qu'un si grand espace de temps se soit écoulé « depuis qu'ils se sont écartés de Dieu et qu'ils ont abandonné l'observance de la Loi, de l'Ecriture et des lettres qu'ils avaient auparavant ». Ils pratiquent la circoncision, les ablutions quotidiennes dans la mer, les rivières, les sources ou les eaux stagnantes ; ils ne touchent pas les morts, répudient leurs femmes pour en épouser d'autres ; leurs caciques pratiquent la polygamie comme les patriarches de l'Ancien Testament. En outre les Indiens d'aujourd'hui ont encore d'autres coutumes que n'avaient pas leurs ancêtres, et qui s'expliquent par l'idolâtrie dans laquelle ils sont tombés, ainsi les sacrifices d'enfants et l'anthropophagie.

Tous ces péchés dont se sont rendus coupables les dix tribus et leurs descendants pour s'être éloignés de Dieu, la Bible les décrit et en annonce l'implacable châtiment. Ainsi *Michée* 3,2-4 : « Vous qui haïssez le bien et aimez le mal, qui arrachez la peau de dessus les gens et la chair de dessus leurs os. Ceux

qui mangent la chair de mon peuple, qui leur raclent la peau, qui leur brisent les os, qui les découpent comme chair en la marmite, comme viande au fond du chaudron, quand ils crieront vers le Seigneur, il ne leur répondra pas ». D'après le cinquième argument de Roldan, les traitements que les Espagnols font subir aux Indiens ne sont autre chose que la réalisation de la terrible malédiction divine annoncée par les Prophètes et notamment Ezéchiel [117] : ces peuples seront maudits, prisonniers, privés de leurs terres, de leurs maisons, de leurs biens ; leurs femmes, leurs fils et leurs filles seront faits prisonniers, déportés et vendus à travers le monde. D'autres jouiront de leurs biens. Une nation audacieuse surgira des confins de la terre, impétueuse et soudaine comme l'aigle, qui n'aura ni respect des vieillards ni pitié des enfants. Ils devront se mettre au service d'une nation étrangère qui n'aura cure ni de leur faim ni de leur soif ni de leur épuisement ni de leur nudité, jusqu'à ce qu'ils soient décimés en raison de l'immense péché qu'ils ont commis contre Dieu. Telle est la condition actuelle des Indiens. En conclusion, citant *Esaïe* 10,22, « Même si ton peuple, ô Israël, était comme le sable de la mer, il n'en reviendra qu'un reste », Roldan fait cependant entrevoir la perspective du salut promis à ce reste d'Israël. Il fait également référence à *Romains* 11, 25-32 et à *Deutéronome* 4, 25-31 qu'il interprète comme un grandiose raccourci de toute l'histoire des fils d'Israël, de la Terre promise au Nouveau Monde. Ceux qui resteront, qui auront survécu à la calamité, le Seigneur les consolera et les convertira à la Sainte Foi Catholique. Quant à ceux qui les auront « maltraités, décimés, dépouillés, détruits et dévastés », le Seigneur les visitera à leur tour et les frappera de son châtiment. Tout s'achèvera donc à la fin des temps, avec la conversion des Gentils et le salut du reste d'Israël.

Comment ne pas s'étonner qu'un dispositif théologique aussi élaboré, dans lequel se trouvent déjà les principaux thèmes inlassablement repris par la suite, ait été ainsi mis en place dès 1540 ? On reconnaît là la pensée d'un théologien. Mais qui est ce Docteur Roldan ? A-t-il lui-même été aux Indes Occidentales comme notamment le laisserait supposer la connaissance qu'il a de certains faits de langues indiennes ? Ou n'écrit-il qu'au su des relations qui lui sont faites par les religieux et les colons du Nouveau Monde ? Et s'il est religieux, à quel ordre appartient-il ? A-t-il des liens avec les premiers franciscains évangélisateurs du Mexique ? Ou est-il dominicain ? Quoiqu'il en soit, retenons que le *IVe Esdras* lui permet de donner des Indiens l'image d'un peuple poursuivi par la malédiction divine, et de présenter les Espagnols comme placés dans la main de Dieu pour être les instruments de leur châtiment. Ce traité, qui a toutes les apparences d'une justification théologique de l'extermination des Indiens, n'est pas cependant sans ambiguïté, puisque le cinquième argument retourne la colère divine contre ceux-là même dont Dieu s'est servi.

Bien que restée sous forme manuscrite, l'argumentation du Docteur Roldan n'en a pas moins été reprise par la suite. Le dominicain Diego Duran, un métis mexicain, s'en inspire directement dans l'« Histoire des Indiens de Nouvelle Espagne » qu'il écrit à Mexico vers 1580 [118]. Comme Roldan, Diego Duran insiste sur la colère de Dieu contre les dix tribus d'Israël, dont descendent les Indiens ; mais il ne fait qu'une brève allusion au *IVe Esdras* [119], et fonde l'essentiel de sa démonstration sur *II Rois* 17. A ses yeux l'argument le plus convaincant, « ce qui me force à croire que les Indiens sont de la lignée des Hébreux, c'est l'étrange opiniâtreté qu'ils ont à ne pas rejeter leur idolâtrie et

leurs superstitions, y retournant sans cesse tout comme leurs ancêtres, ainsi que le dit David dans le Psaume 105 »[120]. Reprenant le quatrième argument de Roldan, et relisant les verset 36-38 de ce *Psaume :*

« Ils ont servi leurs idoles
qui devinrent un piège pour eux.
Ils ont sacrifié leurs fils
et leurs filles aux démons.
Ils ont répandu un sang innocent,
le sang de leurs fils et de leurs filles
qu'ils sacrifièrent aux idoles cananéennes,
et le pays fut sali par les flots de sang »,

Duran comprenait que les anciens Hébreux s'étaient déjà rendus coupables de sacrifices d'enfants et autres pratiques sacrilèges, dont Roldan accusait les seuls Indiens de son temps.

On verra que près de soixante-quinze ans après sa rédaction, le traité de Roldan sera encore cité littéralement par Juan de Torquemada, mais cette fois pour en réfuter point par point les arguments [121].

En 1589, un autre religieux de Mexico, Juan Suarez de Peralta, écrivait un *Traité sur la découverte des Indes* dans lequel il reprenait lui aussi la théorie des tribus perdues en se réclamant de « l'autorité du chapitre XIII du *IVe Esdras* »[122]. Il cite le géographe Abraham Ortelius qui, dans la planche 62 de son *Theatrum Orbis Terrarum* récemment publié [123], « place cette terre d'Arsareth sur la côte, au nord de la Chine, laquelle, s'il n'y a pas de détroit, est attenante à la terre de la Nouvelle Espagne »[124].

L'année suivante, en 1590, cinquante ans après la fondation de la Compagnie de Jésus, quarante-quatre ans après la quatrième session du concile de Trente, deux ans avant la publication de la Vulgate sixto-clémentine, paraissait à Séville l'*Historia natural y moral de las Indias* du jésuite Joseph de Acosta. Missionnaire au Pérou depuis 1570, il s'était rendu à Mexico où il avait rencontré Juan de Tovar [125], un religieux proche de Diego Duran, avant de rentrer en Espagne en 1588. L'œuvre de Acosta marque un tournant épistémologique de toute première importance dans la manière d'aborder l'histoire du Nouveau Monde [126]. Dans l'« Avertissement de l'auteur au lecteur », il s'explique de la nouveauté de son entreprise. A la différence de ses devanciers, il ne s'agit pas seulement pour lui de décrire les choses nouvelles et merveilleuses découvertes dans ces régions, mais aussi d'en « éclairer les causes et d'en donner les raisons ». En outre il se propose de traiter des faits et de l'histoire des anciens Indiens. « A la vérité, les deux choses sont assez difficiles. La première, parce qu'il s'agit d'œuvres de la Nature qui sont contraires à la philosophie anciennement admise et enseignée, comme de montrer que la région appelée Torride est fort humide, et en plusieurs endroits très tempérée, et qu'il y pleut quand le soleil en est le plus proche, et autres choses semblables. (...) La seconde parce qu'il s'agit des faits et de l'histoire propres aux Indiens, ce qui requérait de beaucoup fréquenter et de très près ces mêmes Indiens, souci dont ont manqué la plupart de ceux qui ont écrit sur les Indes, soit qu'ils ne connussent pas leur langue, soit qu'ils n'eussent cure de connaître leur passé »[127]. Ainsi J. de Acosta exprime d'emblée les règles qui seront les siennes : donner la primauté à l'observation directe de la Nature sur la « philosophie anciennement admise et enseignée », et fréquenter personnellement et assidûment les Indiens. De fait les deux premiers livres de son

Histoire ont été écrits au Pérou après dix-sept ans de « terrain », et les cinq autres rédigés par la suite en Espagne. Publiée dès 1589 en latin, bientôt traduite en italien (1596), en français, en allemand et en hollandais (1598), en anglais enfin (1604), cette œuvre devait avoir une influence considérable dans toute l'Europe, en particulier sur le tour que devait prendre la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens tout au long du XVIIe siècle.

Acosta commence par examiner la question de savoir si les anciens ont eu de quelques façons connaissance du Nouveau Monde ; puis il en vient à rechercher comment et par quels chemins les premiers hommes ont pu arriver aux Indes. Procédant par déduction, il ne voit que deux possibilités : « Ils vinrent par terre ou par mer. Si c'est par la mer, cela peut être par hasard ou intentionnellement ». Ont-ils été poussés par une tempête ? Mais dans ce cas, comment expliquer la présence d'animaux comme les lions, les tigres ou les loups ? Intentionnellement ? Cette hypothèse est peu vraisemblable, puisque les anciens ne connaissaient pas la pierre d'aimant. « Il est donc plus conforme à la raison de penser que les premiers habitants des Indes arrivèrent par la terre »[128].

C'est alors que le jésuite est conduit à démontrer que le lignage des Indiens n'est pas passé par l'Ile Atlantide [129], et « que l'opinion de tous ceux qui affirment que les Indiens descendent des Juifs est fausse ». Opinion fondée sur le chapitre 13 du *IVe Esdras*, longuement cité, et confortée par toute une série de comparaisons entre le mode de vie des Juifs et des Indiens, en lesquelles Acosta ne voit que « conjectures futiles où le contre l'emporte sur le pour ». Et de conclure : « L'histoire d'Esdras, *si l'on doit faire cas d'écrits apocryphes*, contredit davantage qu'elle n'approuve, puisqu'il y est dit que les dix tribus fuirent la multitude des gentils, pour préserver leurs cérémonies et leurs lois ; alors que les Indiens s'adonnent à toutes les idolâtries du monde. (...) En conclusion je ne vois pas que l'Euphrate apocryphe d'Esdras livre un meilleur passage vers le Nouveau Monde, que ne le faisait l'Atlantide enchantée et fabuleuse de Platon »[130].

On le voit, la démarche est radicalement différente de celle du Docteur Roldan et ses successeurs. Non que l'enjeu théologique et missionnaire soit étranger à l'auteur du *De promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive de procuranda Indorum salute* [131], mais la fréquentation qu'il avait des Indiens, la connaissance de leur langue, son sens ethnologique de leur diversité, lui interdisaient les assimilations livresques de ses devanciers. A l'expérience du missionnaire, s'ajoute la formation théologique du jésuite qui se souvient que l'autorité du *IVe Esdras* a été mise en doute par la quatrième session du concile de Trente.

Le dominicain Gregorio Garcia est arrivé au Pérou quelques années après qu'Acosta l'eut quitté pour rentrer en Espagne. Il devait y séjourner neuf ans, de 1590 à 1599. Son *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo, e Indias Occidentales*, publié à Valence en 1607 est la première monographie sur l'origine des Indiens, et le bilan de toutes les « opinions » émises à ce jour. Après avoir énoncé les deux premiers fondements qui doivent être au départ de toute recherche sur ce sujet [132], le dominicain ajoute :

> « Le troisième et dernier fondement est que tous les philosophes, les païens comme les chrétiens, et les théologiens conviennent que tout ce que nous savons, nous le savons par l'une de ces quatre voies ou modes : on sait par science, par opinion, par foi divine ou foi humaine. Ce que nous

savons par science est sûr, vrai et évident, parce que, comme dit Aristote, nous le savons par sa cause. Ce sont ses mots : savoir, c'est connaître la chose par sa cause. (...) Ce que nous savons par opinion est douteux, incertain, parce que procédant de fondements probables, qui peuvent être ou ne pas être vrais, ou faux ou estimés pour tels ; ainsi chacun suit l'opinion qui lui paraît vraie, conforme aux raisons sur lesquelles il se fonde, qu'il voit, juge, connaît ou lui paraissent vraies et qui ont une probabilité. Ce que nous savons par foi divine est sûr et vrai, et on ne peut le savoir d'une autre manière sinon que cela doit nécessairement être ainsi, parce que le moyen par lequel nous le savons c'est l'autorité de l'Eglise Catholique à qui Dieu notre Seigneur l'a révélé ; ce qui est la première vérité, laquelle ne peut ni tromper ni être trompée. Ce que nous savons par foi humaine n'a d'autre fondement pour sa vérité que l'autorité de celui qui le dit. De sorte que si celui qui le dit est un homme sérieux, digne de foi et d'autorité, nous lui faisons confiance et nous le tenons pour vrai ; et s'il ne l'est pas, ou s'il l'est peu ou d'aucune autorité, nous tenons pour faux ce qu'il nous dit, ou au moins nous doutons que cela soit vrai. De là ressort combien est vrai ce proverbe castillan qui dit : croire est courtoisie ».

Par quelle voie est-il possible de connaître l'origine des Indiens ? « On ne peut le savoir par science parce qu'il n'y a ni démonstration ni raison qui engendre dans notre intelligence une connaissance vraie, certaine et évidente de l'endroit d'où proviennent les Indiens. » Ni non plus par foi divine, parce que si l'Ecriture nous dit que tous les hommes procèdent d'Adam et Eve, donc de Noé et de ses fils, elle ne nous dit pas « que ces Indiens procèdent immédiatement de quelques fils ou neveux de Noé qui auraient peuplé ces terres. » Pas davantage par foi humaine parce qu'avant Christophe Colomb, Amerigo Vespucci ou Fernando Cortès, personne n'a fait mention de cette région du monde que les Pères et les Anciens considéraient comme inhabitable, soit en raison de l'immensité de la mer océane, soit à cause de l'extrême chaleur de la zone torride. Quant aux Indiens eux-mêmes, « comme ils n'avaient ni livres ni lettres, ils n'avaient pas souvenir de leur véritable origine et commencement ». Il y a bien ceux de la Nouvelle Espagne ou du Pérou qui « ont conservé quelque chose de leur origine ; mais à bien regarder ils ne disent pas de laquelle des trois parties connues ils sont venus dans cette terre ». Le plus souvent ils n'en parlent que par mille fables et de façon disparate. Seule reste alors l'opinion. Et G. Garcia d'exposer par la suite toutes les opinions, entre lesquelles « chacun pourra suivre celle qui conviendra le mieux à son intelligence (...), celle qui à chacun paraîtra la plus vraie et la plus conforme à la raison »[133].

On voit toute la distance qu'il y a entre ce cadre théorique, hérité de la scolastique d'un Hugues de Saint-Victor ou d'un Thomas d'Aquin [134], à l'intérieur duquel le dominicain conduit son enquête, et la primauté donnée par Joseph de Acosta à l'observation directe de la nature et des hommes sur la tradition des anciens.

Mais Gregorio Garcia lui-même n'en a pas moins ses préférences : l'opinion qu'il préfère entre toutes, c'est la cinquième d'après laquelle les Indiens viennent des dix tribus perdues [135]. Le troisième livre des *Origines* lui est tout entier consacré. Bien que d'illustres et doctes devanciers la réprouvent, « je peux affirmer, nous dit-il, que j'ai travaillé sur ce point plus que sur tout ce que j'ai

écrit dans cette œuvre ». Au reste, aux Indes et ailleurs, il y a des hommes éminents qui partagent cet avis. « Parmi eux, j'en ai trouvé un qui peut servir pour mille, c'est le célèbre Gilbert Genebrard »[136].

Le premier fondement de cette opinion est le *IVe Esdras :* bien qu'il ne soit « ni canonique ni de foi catholique », ce livre n'en est pas moins de grande autorité aux yeux de Gregorio Garcia. A son avis la principale difficulté est de savoir comment ces dix tribus ont pu passer de la terre que mentionne Esdras aux Indes Occidentales. Deux routes sont possibles avant de traverser le détroit d'Anian ; soit par la Grande Tartarie, soit par la Chine : « ces deux chemins peuvent se voir sur la *Mappa Mundi* de Pedro Plancio ou sur celle de Henrico Alangren »[137].

Le second fondement de cette cinquième opinion consiste en un ensemble de particularités physiques, de mœurs, de données linguistiques, de rites, de cérémonies ou de traits de caractères que Juifs et Indiens ont en commun : « Pour tous ceux qui ont vécu et vivent aujourd'hui parmi ces Indiens, il est notoire qu'ils sont timides et craintifs, cérémonieux, intelligents, menteurs et enclins à l'idolâtrie, autant de caractères qui étaient ceux des Juifs »[138].

Puis le dominicain passe en revue toutes les objections qui ont été faites à cette théorie, et y répond point par point. Mais de tous ses détracteurs, celui auquel il prend soin de répondre le plus longuement n'est autre que Joseph de Acosta. Il y avait en particulier la question de l'autorité de *IV Esdras* que le jésuite contestait. Pourtant Cyprien, Saint Ambroise,ne considèrent-ils pas ce livre comme ayant été écrit par Esdras et divinement inspiré ? L'Eglise catholique elle-même ne l'honore et ne l'autorise-t-elle pas, quand elle le cite à la Pentecôte ou dans les solennités et fêtes des Martyrs ? Tous ces témoignages ne sont-ils pas rappelés par Sixte de Sienne, quand il rassemble les raisons pour lesquelles « on place ce livre avec les autres livres de la Sainte Ecriture »[139] ? Et Gregorio Garcia de s'excuser de cette longue et prolixe digression sur l'autorité d'*Esdras*, mais il tient à montrer « que le Père Acosta n'a pas raison de mettre en doute ce que ce même Esdras dit à propos des dix tribus. Car bien qu'il soit vrai que du consentement commun des Saints Pères on ait décidé de mettre ce quatrième livre parmi les apocryphes, en raison (comme l'explique Sixte de Sienne) de quelques doctrines suspectes qui s'y trouvent, doctrines qui paraissent clairement contredire aux règles de la bonne et droite doctrine de la Foi, il n'en reste pas moins que si nous regardons bien ce que le même Sixte rapporte de ce quatrième livre comme élément discordant, aucun d'entre eux ne touche à notre histoire des dix tribus dont nous traitons dans cette opinion ». Après la publication de l'édition officielle de la Vulgate sixto-clémentine (1592), il devenait de plus en plus difficile aux tenants de cette opinion, de faire silence sur les décisions du concile de Trente. Restait la possibilité de faire la part du feu. Ce que fait à merveille notre Gregorio Garcia, en prenant pour certificat de conformité aux dogmes le silence de Sixte de Sienne sur le ch. 13 de l'*Esdras* apocryphe.

En 1613, Juan de Torquemada se range du côté des douteurs. Dans un chapitre intitulé « Comment les peuples de ces Indes Occidentales *ne* sont *pas* des Juifs comme certains ont voulu le croire »[140], il réfute l'un après l'autre les quatre premiers arguments du Docteur Roldan et passe rapidement sur le cinquième [141].Le franciscain dit avoir trouvé cette opinion « sur un papier où étaient écrites quelques dispositions testamentaires de Don Fray Bartolomé de Las

Casas, évêque de Chiapa. Comme elles étaient de la même langue l'une et l'autre, rédigées dans le même style que celui qu'il adopte dans tous ses écrits, il me paraît que c'est son opinion ». Et pourtant, en dépit de toute la considération qu'il a pour la grande autorité et la sagesse de Las Casas, Torquemada n'est pas persuadé. Sans doute, concède-t-il, le *IVe Esdras* est imprimé conjointement avec les autres livres canoniques ; mais, ajoute-t-il en invoquant Nicolas de Lyre, « il n'est pas reçu comme tel par notre mère l'Eglise ». « C'est pourquoi, conclut le franciscain, je dis que comme il y a doute sur le livre, il peut y avoir aussi doute sur ce qu'ont fait ces dix tribus »[142]. Et d'ailleurs ont-elles jamais quitté le pays des Mèdes ? Les témoignages ne manquent pas en ce sens. Mais surtout, comment expliquer « que ce soit dans les Indes seulement que les Juifs aient oublié leur langue, leur Loi, leurs cérémonies, leur Messie et finalement tout leur judaïsme ? » Torquemada critique Roldan dans la meilleure tradition acostéenne.

On sait ce que la projection des sentiments antisémites de la péninsule sur les peuples américains a coûté à ces derniers : grâce à cette projection les colons disposaient de schémas mentaux, autorisant des comportements qui étaient ceux-là mêmes qu'ils avaient eu avec les juifs de Castille ou d'Aragon [143]. Dans ce transfert, le *Quatrième Livre d'Esdras* a fait fonction de vecteur. Dans ces conditions comment ne pas s'étonner que Torquemada ait attribué l'argumentation de Roldan à Las Casas ! [144] L'évêque de Chiapa bien au contraire réfute cette conjecture : s'il y a des traits communs entre les Juifs et les Indiens, telle la circoncision, ce ne peut être que pure coïncidence [145]. En 1638, Antonio de la Calancha ira jusqu'à expliquer les différentes théories faisant des Indiens un peuple maudit [146] par l'intérêt qu'avaient les colons eux-mêmes à donner d'eux l'image la plus défavorable possible : en en faisant les descendants d'un peuple de réprouvés, ils pouvaient les maltraiter avec le sentiment d'accomplir la vengeance divine. « J'ai voulu réfuter ces opinions, écrit-il, non parce que je suis intéressé à la calomnie ni parce que je suis blessé par quelque offense : je ne suis pas du parti des Indiens et je ne demanderai pas à Dieu de me donner le teint bistre. Je dois seulement à cette terre d'y être né, et c'est à l'illustre Andalousie que je dois mes ancêtres et la pureté de mon sang. Seule m'a poussé la volonté de rendre justice à ces Indiens qui ne savent pas se défendre, ainsi que le peu de raison de ceux qui sans aucun fondement écrivent seulement pour blesser ou blessent par le seul fait d'écrire ; sans avoir cherché la vérité, ils se font les inquisiteurs de la calomnie en faisant passer dans des actes publics [147] les Indiens pour des Juifs, tout en sachant que ce sont des païens. Et ils les paient d'avoir reçu aussitôt la foi en les enveloppant dans le judaïsme, comme si d'être de leur descendance faisait qu'ils aient l'opiniâtreté des Juifs, vice inséparable de leur obstination, dureté –comme disent Isaïe et saint Etienne – qui leur est congénitale »[148]. Et Calancha conclut : « avec ces paragraphes, j'ai payé aux Indiens la patrie qu'ils nous ont donnée »[149].

Ainsi se présente ce que l'on peut appeler la série espagnole, du moins telle qu'elle apparaît chez les principaux auteurs de 1540 à 1638, du Docteur Roldan à Antonio de la Calancha. La discussion sur l'origine juive des Indiens y est menée en espagnol, soit depuis l'Espagne catholique, par des religieux, dominicains, franciscains ou jésuites, ayant une connaissance directe du Nouveau Monde, soit depuis les Indes elles-mêmes, et principalement Mexico.

Le système théologique étonnamment élaboré de Roldan a été largement repris, discuté, réfuté. Au début du XVIIe siècle, Gregorio Garcia est à la tête

des partisans de la théorie fondée sur le *IVe Esdras*, tandis que Joseph de Acosta est le chef de file des douteurs. La question de l'autorité, de l'authenticité de cet *Esdras* se pose inévitablement, Garcia la défendant contre Acosta. Il reste que le débat, qui garde sur ce point des termes mesurés, est loin de se figer, comme il aura tendance à le faire par la suite, autour de la question de l'apocryphicité de cet écrit. D'autres questions se posent ; en particulier celles de la conformité des coutumes, de langue, de rites et de cérémonies entre Juifs et Indiens : elles occupent elles aussi le devant de la scène.

EN EUROPE DU NORD

Venons-en maintenant à l'Europe du Nord : dans les Pays-Bas catholiques, à Londres ou à Cambridge, à Amsterdam ou à Bâle, ce sont essentiellement des théologiens ou des exégètes, sans relation directe avec l'Amérique, qui prennent position. Des positions que raidissent les conflits politiques, nationaux, confessionnels surtout. Revenons quelques années en arrière. En 1567, paraissent deux ouvrages, tous deux en latin, l'un à Anvers, l'autre à Paris, qui tous deux vont contribuer à déplacer géographiquement la discussion et l'orienter dans une direction fort différente. Il s'agit du *De Vicinitate extremi Iudicii Dei et consummationis saeculi* de Joannes Fredericus Lumnius, et de la *Chronographia* de Gilbert Genebrard.

J.F. Lumnius (1533-1602) est un jésuite né dans le pays de Liège et mort à Anvers où il a passé presque toute sa vie comme directeur du Béguinage de cette ville. C'est dans ce grand centre d'édition biblique qu'allait être publiée quelques années plus tard la Polyglotte Royale (1569-1572). Pour le jésuite, la découverte du Nouveau Monde constitue un fait majeur qui bouleverse les données relatives aux recherches sur les fins dernières. L'exégèse d'une prophétie d'*Esaïe* [150] ne montre-t-elle pas que « le peuple de l'Inde et du Pérou sera le dernier à se convertir à la foi du Christ »[151] ? La Compagnie de Jésus, à laquelle appartient Lumnius, a une mission toute particulière à remplir dans la réalisation du plan divin : les jésuites en sont les anges [152]. En effet le préalable au jugement dernier est la dispersion des Juifs aux quatre coins du monde, puis leur conversion. C'est ici un thème fondamental de l'attente eschatologique qui va se développer tout au long de la première moitié du XVIIe siècle, pour culminer vers les années 1650 [153]. Mais le moment où entrent en scène les ouvriers de la dernière heure est aussi celui des faux prophètes : « Les ouvriers de l'Inde et de l'Amérique sont envoyés dans la vigne à la onzième heure ; et à partir de Luther commence le dernier âge de l'Eglise »[154]. Dès la préface, le lecteur est averti que le règne de Dieu est transféré de la vieille chrétienté au Nouveau Monde : « Comme le Royaume de Dieu a été ôté aux Juifs brisés et anéantis, eux qui avaient repoussé la Parole divine, et nous a été donné, de même maintenant l'Evangile et le Règne de Dieu ont été enlevés aux chrétiens misérablement affaiblis par les attaques des hérétiques, dispersés par des divisions mutuelles, anéantis par de multiples erreurs, pour être donnés au peuple de l'Inde et de l'Amérique (...). Qu'il est donc heureux ce peuple des nations de l'Inde et du Pérou, lui qui a acquis cette prérogative de la Grâce ! »[155].

Car ce peuple descend des dix tribus d'Israël : comment et quand il est venu dans ces parties si éloignées du monde où il réside actuellement « sans roi, sans

chef, sans sacrifice, sans autel, sans éphod »[156], c'est ce dont témoigne le *IVe Esdras.* « Il est permis, ajoute Lumnius, de citer ces passages de ce livre qui d'après le jugement de certains Juifs et de nombreux Pères catholiques est apocryphe. Pourtant ces passages (il s'agit du chapitre 13) ne sont pas d'une moindre autorité que ceux que cite Cyprien du Troisième Livre ou Ambroise du Quatrième. Nous voyons en effet que *la vérité de l'histoire y est entièrement préservée* à savoir celle rapportée au ch. XVII du IVe Livre des Rois au sujet de Salmanasar, le roi des Assyriens par qui Osée, roi d'Israël, a été conduit en captivité avec son peuple »[157].

Avec la *Chronographia* de Genebrard, publiée la même année à Paris, la perspective change. Il ne s'agit pas, pour le bénédictin, professeur au Collège Royal, de s'interroger sur l'imminence des fins dernières et les moyens de hâter leur venue, mais d'établir une chronologie de l'histoire universelle, périodisée en sept âges : l'âge des Origines du monde, du Déluge, des Patriarches, des Juges et des Héros, des Rois, des Monarchies du monde, enfin celui de la Naissance du Christ jusqu'au temps présent. C'est dans le sixième âge, qui est aussi celui de la captivité de l'Eglise, que se situe la déportation des dix tribus en Assyrie, celles « dont les Hébreux disent qu'elles ont été dispersées (...). Il est même probable, ajoute Genebrard, que celles-ci sont en partie à l'origine des peuples d'Amérique ou des Indes Occidentales ; et je m'étonne que cela n'ait été remarqué par personne »[158]. Il y voit plusieurs raisons : d'après André Thevet [159], des tombeaux portant des inscriptions en caractères hébraïques très anciens ont été trouvés dans une île des Açores ; une tradition ancienne, rapportée par la Cabbale, appelle les Juifs *clausi* : « Or cela s'accorde avec le fait que les Américains sont enclos de toutes parts par la mer, et que l'Amérique elle-même est une grande île ou une péninsule » ; mais surtout en raison du *IVe Esdras* : « Après avoir traversé l'Euphrate, commente le bénédictin, ces tribus se seraient rendues dans la Tartarie déserte. Et de là dans cette terre inconnue, en direction du Grœnland. Car on dit que par cette région l'Amérique est accessible, qu'il n'y a pas de mer ; tandis que par d'autres parties elle est inaccessible à cause de la mer »[160]. On a vu qu'aux yeux de Genebrard, bien que cet Esdras ne soit pas du premier canon des Hébreux, il n'en est pas moins « sacré et canonique »[161].

Près de cinquante ans plus tard, un dominicain espagnol Thomas Malvenda (1566-1628), exégète et hébraïsant, devait reprendre les spéculations eschatologiques d'un J.F. Lumnius. Tout au long d'un gros ouvrage in-folio en onze livres, intitulé *De Antichristo,* publié à Rome en 1604, Malvenda traite de l'identité de l'Antichrist, des signes de sa venue, du combat qui lui sera livré, enfin de la conversion des Juifs à la foi du Christ à la fin des siècles. Le premier signe sera la prédication de l'Evangile sur toute la terre. Depuis l'époque des Apôtres jusqu'aux temps présents, il a déjà été prêché en Europe, en Asie et en Afrique, donc dans tout l'ancien monde. Mais qu'en est-il des confins de la terre, de la Chine, de la Zone torride ? Qu'en est-il surtout de l'évangélisation des peuples américains ? Est-il vrai qu'ils descendent en grande partie des dix tribus ? Et Malvenda de rappeler les arguments de ce « Vir disertus » qu'est Genebrard. Pourtant il n'est guère convaincu : cette théorie lui apparaît pour le moins incertaine, « incertissima ». Toutes les nations juives qui ont vécu en exil n'utilisent-elles pas les lettres hébraïques ? Or, à ce que l'on sache, dans toute l'Amérique, nulle part on n'a trouvé d'écriture alphabétique, mais seulement des caractères hiéroglyphiques du genre de ceux qui sont utilisés en Chine ou au

Japon : on le voit, Malvenda connaît les objections de Joseph de Acosta [162]. Il revient une seconde fois aux dix tribus perdues de *IV Esdras*. C'est à propos du règne de l'Antichrist, lorsqu'il fait mention de Gog et Magog : d'après cet *Esdras*, les dix tribus seraient-elles allées jusqu'en Tartarie, en direction du Nord ? « Bien que ce livre d'Esdras ne soit pas tenu pour sacré et authentique par l'Eglise, mais qu'il soit plutôt à rejeter dans le coin des apocryphes, Sixte de Sienne, dans sa *Bibliotheca*, enseigne avec d'autres qu'il ne faut pas entièrement le dédaigner, et que les Pères en ont parfois cité le témoignage. Aussi ce que ce Quatrième Esdras rapporte de l'exil et du retour des dix tribus semble digne d'un examen pénétrant »[163]. Tant il est vrai que près de soixante ans après le concile de Trente et douze ans après la publication de la Vulgate sixto-clémentine, il est difficile de renoncer totalement au témoignage de cet *Esdras*.

Avec Lumnius, Genebrard et Malvenda, on assiste à un déplacement de la discussion vers les pays du nord de l'Europe. On assiste aussi à un déplacement de la problématique. La question qui est au centre de leurs préoccupations, pour laquelle ils invoquent l'autorité de *IV Esdras*, n'est pas tant de savoir de quelle région du monde viennent les peuples des Indes, comment et quand ils y sont venus ; ni non plus celle de savoir si l'observation des mœurs et coutumes indiennes vient conforter ou non la théorie des dix tribus. Pour eux le problème essentiel est le suivant : si les Juifs sont effectivement dispersés sur la terre entière, donc en Amérique, qu'en est-il de leur conversion ? Dispersion et conversion sont le signe et la condition préalable aux fins dernières. Somme toute, c'est la question abordée par le cinquième argument de Roldan qui resurgit avec une extraordinaire vigueur à la fin du XVIe et dans les premières années du XVIIe siècle. En cela ces trois auteurs s'inscrivent dans le courant de spéculations eschatologiques qui culminera vers 1650 dans l'Europe entière, toutes confessions confondues, et dont Elisabeth Labrousse a étudié l'une des retombées les plus populaires à l'occasion de l'éclipse de soleil du 12 août 1654 [164].

Dans une publication posthume intitulée *Enquiries touching the Diversity of Languages and Religions through the cheife Parts of the World*, parue à Londres en 1614, un astronome mathématicien, professeur au Gresham College, dont le violon d'Ingres est l'étude des langues, Ed. Brerewood, est amené à faire un examen critique des arguments du *IVe Esdras*. Dans la première partie de son traité, il étudie d'abord l'histoire des langues du monde et leur répartition géographique, puis dans la seconde partie la part respective qu'occupent Chrétiens, Mahométans, Payens et Juifs sur les quatre continents : « Tellement que si nous divisons les régions cogneuës de la terre en trente parties esgales : celle des Chrestiens sera comme cinq, celle des Mahometans comme six, et celle des Payens comme dix-neuf »[165] ; quant aux Juifs ils n'ont pour « habitation ou résidence aucun païs particulier, ains sont espars et dispersez parmi les nations estrangeres à cause de leur ancienne Idolatrie et de leur dernière ingratitude »[166].

Les Américains sont-ils de la lignée des Juifs comme certains ont pu le dire ? Pour Brerewood, cette théorie est absurde ; car si l'Amérique a bien été peuplée par les Tartares, ceux-ci n'ont rien à voir avec la postérité de ces captifs israélites dont parle *IV Esdras*. « Il y a plusieurs doctes personnages qui ont une certaine opinion et fantaisie qui mérite bien une exacte et diligente considération, à sçavoir que les Tartares de Scythie (...) sont de la race des Israëlites ». Cette

conjecture, qui n'est « qu'une fantaisie vaine et bizarre » est fondée sur diverses raisons et en particulier sur « l'authorité du supposé Esdras, qui est comme je croy la vraye source d'où a descoulé ce torrent d'opinions »[167]. C'est cette autorité « qui a esmeu cette bizarre fantaisie en la cervelle de quelques Antiquaires resueurs (...). Quant à l'histoire mesme de la sortie des Israelites hors d'Assyrie comme elle est couchée en ce Livre apocryphe d'Esdras (...), je ne pense pas qu'il y ait homme sage ou bien advisé, qui puisse captiver son entendement a y vouloir adiouter foy. Car premièrement elle contredit manifestement aux indubitables histoires canoniques des Chroniques et des Roys (...). Il est donc certain et évident que les Israélites en ce temps là n'estoient point sortis hors de la domination d'Assur : ni mesme du temps de Joseph long temps après »[168].

En somme, pour Brerewood qui écrit peu après les formidables attaques d'un John Rainolds [169], « cette histoire controuvée du voiage et habitation des Israelites en des régions si esloignées, où jamais homme n'habita, se ressent du mesme esprit, extravagant et talmudique que fait un autre conte du mesme Autheur touchant l'assemblement de toutes les eaux en une septiesme partie de la terre, les six autres demeurant descouvertes ; ou d'un troisième de l'Elephant et de la Baleine (Behémoth et Léviathan) : assavoir que Dieu donna la Mer à l'un de ces animaux et la Terre à l'autre, pour ce qu'ils estoient si grands, que la Mer ne les pouvoient contenir tous deux : car autrement, peut estre que si la mer eust esté assez grande, nous eussions peu aller à la pesche des Elephants »[170]. Ces tribus d'Israël sont renvoyées en Médie : elles ne sont jamais allées en Tartarie, encore moins en Amérique.

Lorsque la question de l'origine du peuplement de l'Amérique a été reprise en Angleterre et dans les Provinces-Unies, après les furieuses controverses qui ont opposé les théologiens réformés au Cardinal Bellarmin, après les positions prises par le Synode de Dordrecht bientôt suivies de l'élimination des apocryphes – dont le *IVe Esdras* – d'un certain nombre de bibles protestantes, on aurait pu s'attendre à ce que l'argument fondé sur ce livre exclu et du canon et du codex disparaisse du devant de la scène. Et de fait, dans la vive discussion sur le *De Origine Gentium Americanarum* qui a opposé entre 1642 et 1652 Hugo Grotius et le géographe et philologue Jean de Laet, directeur de la Compagnie des Indes Occidentales, bientôt rejoint par Georges Horn, la théorie de la parenté des Juifs et des Indiens est rejetée de part et d'autre.

Dans une brève dissertation de treize pages publiée en 1642 [171], Grotius soutenait qu'au nord de l'isthme de Panama l'Amérique avait été habitée par des Norvégiens qui s'y étaient rendus à date récente par l'Islande et le Grœnland. Les Indiens du sud de l'isthme auraient une autre origine. Les ancêtres des Péruviens seraient des Chinois : les uns et les autres n'ont-ils pas une écriture hiéroglyphique qui se lit de haut en bas [172] ? Ceux de l'extrême sud, à proximité du détroit de Magellan, seraient venus des îles de l'océan Indien. Les peuples du Yucatan, qui pratiquent la circoncision, constituent un cas particulier : « Beaucoup de gens, à cause de la circoncision et parce que ces Indiens disent avoir été sauvés de la mer [173], croient que ce sont des Hébreux des dix Tribus déportées en Médie ; de là ils sont allés en Amérique en passant par la Tartarie. Ces gens pensent qu'il est question de ce long voyage dans le quatrième livre qui est dit d'Esdras ». Mais Hugo Grotius, qui avait été l'élève de Franciscus Junius, se souvient des leçons du professeur de Leyde : « L'auteur du quatrième Esdras

est plein de vains songes et c'est la raison pour laquelle il est rejeté par tous »[174]. Les Hébreux ne sont allés ni en Amérique ni en Tartarie ; la circoncision n'est pas une caractéristique du seul judaïsme : elle est et a toujours été pratiquée par beaucoup d'autres peuples. Pour Grotius, les premiers habitants du Yucatan sont venus d'Ethiopie.

Que le *IVe Esdras*, « ab omnibus rejectus » n'ait rien à voir dans cette affaire, les détracteurs de Grotius ne verront rien à y redire. Si Jean de Laet, dans ses *Notae ad dissertationem Hugonis Grotii*, se refuse à différencier l'origine des peuples du sud et du nord de l'isthme de Panama, s'il maintient l'hypothèse d'un peuplement effectué à date ancienne par la Tartarie, par voie terrestre et non maritime, il considère lui aussi que l'origine juive des habitants du Yucatan est « à tout le moins très peu vraisemblable » et donne son assentiment à ce que déclare son illustre confrère au sujet des Hébreux [175].

Pourtant tout n'était pas joué. Une donnée nouvelle devait relancer le débat : l'arrivée à Amsterdam d'un Juif d'origine portugaise, de famille marrane, Aaron Lévi, alias Antonio Montezinos, qui s'était établi aux Indes Occidentales. L'aventure se passe deux ans et demi auparavant en Nouvelle Grenade, l'actuelle Colombie [176]. Montezinos part de Honda et traverse la Cordillère avec quelques Indiens muletiers. Chemin faisant ceux-ci se plaignent des peines dont ils sont accablés. Leur chef, un dénommé Francisco, fait alors allusion à un « peuple caché » qui les vengera des cruautés espagnoles. Plus tard Montezinos est arrêté par l'inquisition. Emprisonné à Carthagène et se souvenant de la réflexion de Francisco, il a l'intuition que « ces Indiens sont des Hébreux ». Il se promet, s'il échappe à l'inquisition, d'éclaircir les propos énigmatiques de l'Indien. Libéré, il retourne à Honda et retrouve Francisco. Le muletier l'entraîne dans une marche d'une semaine à travers la montagne jusqu'à ce qu'ils arrivent au nord d'un grand fleuve : « C'est ici que tu dois voir tes frères ». Au-delà du fleuve vivent des gens qui viennent à la rencontre de Montezinos et lui récitent en hébreu la profession de foi juive : « Shema Israël, A. élohénou, A. éhad ». Montezinos n'est pas autorisé à franchir le fleuve ; mais ces « Indiens » le traversent à plusieurs reprises et lui transmettent un message en neuf propositions : ils appartiennent à la postérité d'Abraham, Isaac, Jacob et Ruben. Un jour viendra où ils sortiront de leur retraite ; pour cela ils attendent des messagers sachant écrire. Au bout de trois jours, Francisco et Montezinos prennent congé. Sur le chemin du retour le muletier explique qu'arrivés dans le pays depuis des lustres, ces fils d'Israël ont été repoussés par de nouveaux arrivants – les véritables Indiens, ancêtres de Francisco – et contraints de se réfugier dans cet endroit caché. Après de nombreux combats, les chefs indiens, ou *Mohanes*, finirent par déclarer : « Le Dieu de ces fils d'Israël est le Dieu véritable et tout ce qui est inscrit sur leurs tables est vérité. A la fin des temps (...) ils quitteront leur retraite et deviendront les maîtres du monde entier, rétablissant ainsi leur souveraineté première. Que ceux d'entre vous qui veulent partager ce bonheur s'attachent à leur destin ». Depuis lors une alliance secrète est établie entre Juifs et Indiens contre la domination espagnole.

Tel est le récit que fit Montezinos devant la communauté juive d'Amsterdam. « J'ai moi-même parlé avec lui – écrira Menasseh ben Israël – au cours des six mois qu'il passa en Hollande. En ma présence et devant plusieurs personnes de qualité, il fit le serment solennel que tout ce qu'il disait était vrai »[177]. Cette Relation devait avoir un grand retentissement tant du côté juif

que du côté chrétien. Les Juifs d'Amsterdam y virent un signe, venu du Nouveau Monde, de la fin de l'exil et de la proximité des temps messianiques. Pour les protestants, et notamment les puritains de Nouvelle Angleterre, ce récit reposait le problème de la parenté entre les Indiens et les dix Tribus d'Israël : si les Indiens étaient des Juifs, leur conversion s'imposait comme une tâche urgente en vue de préparer la seconde parousie.

Menasseh ben Israël, dont Rembrandt fit plusieurs portraits et qui fut vraisemblablement le maître de Spinoza, avait tout lieu de s'intéresser au récit de Montezinos. Comme ce dernier, il était d'origine portugaise – « portugais de naissance, disait-il de lui-même, mais batave d'esprit »[178] – et appartenait à une famille marrane. Son père avait été emprisonné et maltraité par l'inquisition espagnole tout comme l'avait été Montezinos à Carthagène de Nouvelle Grenade. A Amsterdam, Menasseh accueillait les juifs marranes qui fuyaient la péninsule hibérique pour chercher refuge au sein de la « nation portugaise » de la Jérusalem du nord. Enfin Menasseh avait des attaches personnelles aux Indes Occidentales : vers 1640, il avait envoyé son frère commercer au Brésil et avait envisagé d'aller s'y établir lui-même à un moment de sa vie où il était en difficulté avec sa communauté amstellodamoise [179].

Les éditions latine et espagnole de l'*Espérance d'Israël* paraissent l'une et l'autre à Amsterdam en 1650. Elles sont suivies la même année d'une traduction anglaise. Traduit ultérieurement en néerlandais (1666), en judéo-allemand (1691) et en hébreu (1698), l'ouvrage dans ses différentes versions aura de multiples rééditions [180]. Menasseh y donne son avis sur la relation de Montezinos ; mais au-delà du problème de l'origine des Indiens du Nouveau Monde « son unique objectif – comme le dit l'auteur lui-même dans son adresse initiale aux *Parnassim* [181] – est de montrer que cette espérance qui nous fait vivre, celle de l'arrivée du Messie, est celle d'un bonheur à venir dont l'avènement, difficile, est néanmoins inéluctable ».

Après avoir réfuté diverses théories sur l'origine du peuplement de l'Amérique [182], Menasseh rappelle l'opinion largement répandue parmi les Espagnols des Indes Occidentales, pour qui « les Indiens tirent leur origine des Dix Tribus ; mais ils se trompent manifestement. En effet, bien que celles-ci, à mon avis, aient été les premières à habiter ces contrées, par la suite, comme cela se produisit avec les Espagnols, d'autres peuples arrivèrent de l'Inde Orientale d'où il est aisé de naviguer vers la Nouvelle Espagne ». Pour notre rabbin, si les premiers occupants de l'Amérique furent bien des Israélites venus de Tartarie par le détroit d'Anian, ils furent suivis par d'autres peuples, vraisemblablement les Tartares eux-mêmes : « Les nouveaux arrivants plus nombreux firent la guerre aux premiers habitants, ce qui contraignit ces derniers (comme le dit notre Montezinos) à se retirer dans les régions les plus inaccessibles de l'intérieur du pays »[183]. D'emblée le lecteur est prévenu : si les premiers occupants furent bien des Juifs, les Indiens, eux, ne sont pas des Juifs. Puis Menasseh reprend les arguments de Genebrard [184], à commencer par celui du *Quatrième Esdras* que les Juifs marranes connaissent pour l'avoir lu dans la Vulgate : « Les tout premiers éléments qui fondent cette opinion proviennent du Quatrième Livre d'Ezra que nous citons en tant qu'auteur ancien bien qu'il soit apocryphe ». Et de citer les versets 39 à 45 du chapitre 13 [185]. Mais on voit que s'il fait référence à cet écrit, c'est en lui attribuant l'autorité d'un auteur ancien et non – comme le faisait Genebrard – celle d'un livre « sacré et canonique ». D'autres arguments sont

avancés : si les lois et les coutumes des Indiens présentent quelques points communs avec celles des Israélites – ainsi la circoncision des peuples de Yucatan –, c'est que les Indiens les ont adoptées à leur contact. Divers récits attestent l'existence d'hommes semblables à ceux dont parle Montezinos : blancs et barbus, leur aspect physique les différencie des Indiens basanés et imberbes. Quant aux grandes constructions découvertes récemment, ou aux monuments que décrit l'Inca Garcilaso de la Vega [186], sans doute s'agit-il de synagogues construites par les Israélites avant qu'ils ne soient chassés par les nouveaux arrivants. « Bien que l'illustre Grotius et l'éminent J. de Laet aient une opinion contraire, conclut Menasseh, celle que j'ai rapportée est la plus problable »[187].

Mais les descendants des dix tribus qui se tiennent à l'écart dans la Cordillère ne représentent qu'une partie des tribus dispersées. D'autres sont exilées en Chine, en Tartarie, en Médie ou en Ethiopie. Lorsque la dispersion aura atteint les quatre coins de la terre, alors seulement pourra se réaliser le retour, sous la conduite du Messie. « Venues de tous les coins du monde, ces tribus se regrouperont dans les deux pays les plus proches de la Terre Sainte : l'Assyrie et l'Egypte et de là, elles regagneront leur patrie »[188]. Quant à la date de l'avènement du cinquième empire, elle restera cachée. Pourtant elle ne saurait tarder car, écrit Menasseh, « nous voyons que certaines prophéties sont déjà réalisées et que d'autres, qui l'annoncent, sont en train de s'accomplir »[189].

Alors que la théorie de l'origine juive des Indiens élaborée par les Espagnols paraissait céder le pas en Angleterre et aux Provinces-Unies, sous les coups portés au *IVe Esdras*, à celle de l'origine tartare [190], on voit donc que l'interprétation donnée par Menasseh ben Israël de la relation de Montezinos faisait à nouveau la première place aux tribus perdues et à cet apocryphe. Toutefois l'explication qu'il proposait était tout autre : sans doute les fils d'Israël furent bien les premiers habitants de l'Amérique ; mais loin d'être tombés dans l'idolâtrie, ils sont demeurés entièrement fidèles aux lois de leurs pères. Aucune idée de malédiction ne leur est attachée. Au contraire, héritiers de la promesse divine, ce sont eux au même titre que les autres membres des tribus dispersées qui vont réaliser les promesses des prophètes. Les Indiens, eux, sont d'origine tartare : en cela Menasseh reprend la thèse développée notamment par Brerewood et de Laet. Quant au *IVe Esdras*, son autorité est celle qui revient aux auteurs anciens, tel Flavius Josèphe. En aucun cas il n'est mis sur le même plan que les prophètes bibliques : dans sa conclusion, c'est aux *Mohanes*, ces chamans Indiens dont parle Montezinos, que le compare Menasseh : « Le discours des Mohanes, ou sorciers, concorde avec ce que l'on trouve au livre IV d'Esdras à propos des miracles que Dieu fit pour les Israélites lorsqu'ils franchirent l'Euphrate »[191].

Le récit de Montezinos a également été repris en milieu puritain d'Angleterre et de Nouvelle Angleterre. En cette première moitié du XVIIe siècle, un puissant courant de pensée millénariste traverse les églises protestantes. Comme en milieu juif, la conviction est largement répandue que le temps de la cinquième monarchie dont parle la prophétie de *Daniel* [192], celle du royaume messianique, est proche. Pour ne citer que les théologiens millénaristes chrétiens avec lesquels Menasseh est en relation, Abraham de Frankenberg, La Peyrère, Felgenhauer, Simon Episcopius ou Serrarius [193], tous considèrent que les Juifs occupent une position centrale dans l'économie du salut universel : « La vraie lumière émanera des Juifs ; leur temps est proche » écrira Frankenberg à

Menasseh [194]. La dispersion des Juifs dans toutes les parties du monde, leur conversion au christianisme, le retour de tous les dispersés en Terre Sainte sont les préalables à l'instauration des temps messianiques. En Angleterre ce courant de pensée se développe notamment chez les puritains [195]. C'est dans ce contexte que se situe l'entreprise missionnaire d'un John Eliot auprès des Indiens de Nouvelle Angleterre.

Dans la première phase de la colonisation, l'attitude des premiers puritains à l'égard de l'évangélisation de ces « hommes sauvages, féroces et dégénérés » [196] est pour le moins réservée [197]. Pour John Eliot et ses amis, les Indiens sont des Juifs : dès lors l'activité missionnaire s'impose comme une urgence. Afin de faire partager leur conviction à la vieille Angleterre, ils obtiennent la création en 1649 d'une « Society for the propagation of the Gospel in New England ». Le livre de Thomas Thorowgood, pasteur à Londres, intitulé *Iewes in America, or, Probabilities that the Americans are of that Race,* qui paraît en 1650, l'année même de la publication de l'*Espérance d'Israël*, a pour but de développer et de promouvoir l'œuvre évangélisatrice d'Eliot, « l'apôtre des Indiens ». Pour Thorowgood, les mythes, les coutumes, les rites des Indiens, leur langue, leur cannibalisme qu'annonçait la Bible [198], tout comme sont annoncées les épreuves qu'ils subissent en châtiment, le fait enfin que comme les Juifs ils soient les derniers à connaître le Christ, tout cela indique leur origine juive.

Après avoir répondu aux objections que pourraient susciter ces « probabilités », Thorowgood s'adresse successivement aux colons de Nouvelle Angleterre et à ses compatriotes de la mère patrie. Que ces derniers ne se défient pas des puritains d'outre-Atlantique : ils sont investis d'une mission évangélisatrice qui est l'une des principales justifications de l'entreprise coloniale. La conversion des Indiens ne va pas sans une œuvre civilisatrice : il faut les instruire, leur apprendre à cultiver la terre, leur enseigner les arts et les techniques. Un soutien financier est « l'âme d'une telle entreprise » : des échanges réciproques et constants entre l'ancienne et la Nouvelle Angleterre encourageront considérablement et hâteront la conversion des Américains.

Pour les besoins de la cause dont il se fait le champion, Thorowgood reprend, on le voit, la théorie espagnole tout en se gardant d'en mentionner l'origine. Surtout, il fait une place quasi négligeable à l'argument du *IVe Esdras* qui en était le principal fondement [199].

Thorowgood joignait à son livre une lettre du théologien écossais John Dury [200]. Esprit œcuménique, celui-ci avait rencontré Menasseh ben Israël en 1644 à Amsterdam. Les deux hommes s'étaient entretenus des dix tribus et du récit de Montezinos. Par la suite John Dury devait presser Menasseh de faire connaître l'interprétation qu'il donnait de cette aventure [201]. Par ailleurs le théologien écossais en communiquait la relation à Thorowgood, mais en lui donnant une explication toute différente : «Tout ceci, écrit-il à Thorowgood, est en parfait accord avec vos conjectures concernant les Indiens, à savoir qu'ils descendent des Hébreux ». Dès lors le récit de Montezinos devenait une pièce au dossier des *Iewes in America* en vue de soutenir la mission d'Eliot en Nouvelle Angleterre. Si Menasseh se réjouissait de constater le changement d'attitude dont faisaient preuve les millénaristes chrétiens à l'endroit des Juifs, il ne pouvait accepter que leur conversion soit un préalable à la venue des temps messianiques. En outre l'idée que les Indiens seraient des fils d'Israël retombés dans l'idolâtrie lui était insupportable. Sans doute savait-il toutes les menaces que pouvait

réserver pour les siens l'identification des Juifs à un peuple qu'il qualifiait lui-même d'idolâtre, laid, d'esprit borné, barbare, rude et grossier [202].

L'*Espérance d'Israël* et *Iewes in America* suscitèrent de nombreuses réactions [203]. En particulier celle de Hamon l'Estrange, *Americans no Iewes, or Improbabilities that the Americans are of that Race*, publié à Londres en 1652 [204]. Dix ans après la première édition de son livre, T. Thorowgood reprenait et développait son argumentation [205] en y joignant « The learned conjectures of Reverend Mr John Eliot touching the Americans », dans lesquelles l'apôtre des Indiens adopte la théorie des dix tribus. Mais celui qui allait traduire dans la langue des Indiens du Massachusetts une Sainte Bible dans laquelle ne figure aucun apocryphe [206], ne faisait aucune mention du *IVe Esdras* dans ses conjectures.

La critique la plus virulente est venue d'un jeune théologien luthérien de vingt-deux ans, Gottlieb Spitzel. Revenant des Provinces-Unies où il avait pu prendre connaissance du débat en cours, il écrit une *Elevatio relationis Montezinianae de repertis in America Tribubus israeliticis, et discussio argumentorum pro origine Gentium Americanarum israelitica a Menasse ben Israel* qui paraît à Bâle en 1661. Animées d'un antisémitisme banal, joint à des sentiments vigoureusement anti-romains, sa critique de la relation de Montezinos, sa discussion point par point des arguments de Menasseh devaient sonner le glas du faux Esdras. S'agit-il du serment prêté par Montezinos devant les représentants de la communauté juive d'Amsterdam les assurant de la vérité de son récit ? « Quant à ce que l'on pense communément du serment des Juifs d'aujourd'hui, on l'entend exprimer partout de toutes parts et l'expérience quotidienne le confirme largement »[207]. Et citant la déclaration des *Mohanes* sur la restauration eschatologique : « *Ces fils d'Israël quitteront leur retraite et deviendront les maîtres du monde, rétablissant ainsi leur souveraineté première.* Voilà, s'exclame notre luthérien, les semences de l'*autocratoria* juive et les plus clairs indices de fourberies et de fantasmagories ! »[208] Les arguments avancés par Menasseh ben Israël, dont certains sont repris de Genebrard, – le *IVe Esdras*, l'inscription hébraïque des Açores, les édifices récemment découverts qui seraient d'anciennes synagogues, la ressemblance entre les lois, les rites et les cérémonies des Israélites et des Indiens – ne sont fondés que sur des fables, des utopies et des chimères dont le seul but est d'affirmer la prétention juive à dominer toutes les nations de la terre. « Avant tout, écrit Gottlieb Spitzel à propos du *IVe Esdras*, nous nous étonnons de ce que Menasseh place une si grande confiance dans ce pseudépigraphe, alors que celui-ci donne des témoignages si manifestes de la Divinité de notre Sauveur, de sa personne et ses fonctions ; témoignages en faveur desquels Menasseh ne peut revendiquer la plus petite autorité de la part de presque aucun d'entre les Chrétiens. L'auteur de ce livre du Pseudo-Esdras, à moitié chrétien et à moitié juif tout à la fois, n'est pas moins fortement imprégné des principes salutaires des Chrétiens qu'il ne l'est des fables futiles des Rabbins (...). Qu'on lise, qu'on relise, qu'on feuillette avec application tout ce livre qui abonde en propos oiseux, on ne trouvera, à côté des fondements les plus solides de la religion chrétienne, que les fictions parfois fétides et ineptes des Juifs »[209]. Un récit rejeté de tous parce que – comme le déclare l'illustre Grotius – rempli de songes creux, que Menasseh trouve moyen de falsifier en passant sous silence les « fondements de la religion chrétienne » qui y sont contenus. Ainsi dissimule-t-il le nom de Fils de Dieu qui est donné à

celui qui rassemble autour de lui la multitude pacifique : pourtant ne s'agit-il pas du Christ ? [210] Gottlieb Spitzel poursuit : « Quant à la distinction que font certains entre Esdras le prophète et Esdras le prêtre, elle est complètement inepte. Quelqu'ait été ce pseudo-Esdras, il est sûr que dès l'exorde de son livre il a oublié sa propre origine ». Reprenant l'annotation de la bible de Tremellius et Junius qu'il a sous les yeux [211], notre luthérien souligne une nouvelle fois la contradiction entre la généalogie de l'Esdras biblique et celle de l'Esdras apocryphe [212]. Il conclut : ce livre qui comporte dès le début d'aussi énormes erreurs et de si flagrants mensonges, « son autorité ne lie personne (si l'on peut parler d'autorité pour un ramassis aussi crasse de *naevi*) au point de l'empêcher de soumettre son discours à la pierre de touche de la vérité »[213]. Ce que Menasseh n'a pas fait, Gottlieb Spitzel, lui, s'y appliquera : il soumet le *IVe Esdras* « à la pierre de touche de la vérité ». Dès lors s'effondre le principal argument de celui qu'il appelle « le Coryphée des Hébreux de son temps ».

La discussion sur l'origine du peuplement de l'Amérique se poursuivra [214]. Mais après les critiques virulentes dont furent l'objet les *Probabilities* de Thorowgood et l'*Espérance d'Israël* de Menasseh ben Israël, l'argument du *IVe Esdras* est abandonné. Qu'il suffise de citer ici un historien du judaïsme, le protestant du Refuge Jacques Basnage, et un exégète bibliste, le bénédictin Dom Augustin Calmet. Tous deux, le premier en 1706, le second en 1712, font un bilan sur la question des dix tribus et de leur hypothétique passage en Amérique.

Pour Jacques Basnage, cet Esdras est un imposteur. « C'est un Homme qui débite ses Imaginations creuses avec la même Confiance que si Dieu les lui avoit dictées. Il se vante d'une Inspiration divine qu'il n'avoit pas (...) C'est un visionnaire qui veut tromper le public »[215]. En réalité, continue Basnage, l'auteur est un Juif devenu chrétien qui écrivait aux premiers temps du christianisme. Aussi « l'Autorité de cet écrivain disparoît dès le moment qu'on le connoît : et celle des Pères, qui l'ont suivi, ne doit engager personne à faire la même Faute »[216]. Quant à la question de savoir si les dix tribus ont passé dans la Tartarie et de là en Amérique, il est impossible d'en décider. L'origine des Américains demeure inconnue : ni les textes invoqués de l'Ecriture Sainte ni la « prétendue transmigration » dont parle le faux Esdras ne prouvent quoique ce soit [217]. Sans doute y a-t-il une conformité générale entre les Américains et les Juifs, mais à tout prendre il y a une conformité plus grande entre ces Indiens idolâtres et les catholiques romains [218].

Irénique, Dom Calmet ne se fâchera pas de cette pointe antipapiste. Il loue au contraire Basnage de réfuter vigoureusement l'hypothèse du passage des Israélites en Amérique [219]. Pour le bénédictin, toutes les preuves accumulées « qui paraissent éblouissantes, n'ont rien de solide »[220]. Quant au pays d'Arzareth dont parle le *IVe Esdras*, à la condition de séparer du récit de cet auteur « les circonstances fausses ou fabuleuses dont il l'a revêtu », il ne peut se situer qu'en Médie [221].

En 1729, les additions apportées à la deuxième édition de l'*Origen de los Indios* de Gregorio Garcia [222] permettent de mesurer toute la distance parcourue depuis 1607 : la part du lion y est faite aux détracteurs de la théorie de l'origine juive, Hugo Grotius, Joannes de Laet, Georg Horn, Gottlieb Spitzel ou Dom Calmet.

Dans les premières décennies qui suivirent la découverte du Nouveau Monde, de multiples théories ont été avancées pour expliquer l'origine de cette humanité nouvelle, inconnue des Anciens et de la Bible. Il s'agissait de justifier la conquête, de lui donner sa légitimité, de proposer aux colons un modèle sur lequel ils puissent régler leur conduite. Il y avait en particulier le modèle juif. La théorie de la parenté des Juifs et des Indiens impliquait le transfert des sentiments traditionnellement hostiles de la vieille chrétienté, notamment espagnole, à l'endroit des Juifs européens sur les peuples des Indes. Le *IVe Esdras* a été le principal vecteur permettant la projection de ces sentiments anti-juifs sur les peuples sauvages. La comparaison de leurs mœurs, coutumes, langue, rites avec ce que disait la Bible des fils d'Israël vérifiait la conformité des uns et des autres, donc leur parenté. Le *IVe Esdras*, considéré comme Ecriture sainte, garantissait de son autorité la vérité du système.

Plusieurs facteurs ont contribué à sa dégradation. Face à la justification théologique d'un Docteur Roldan qui voyait dans les Espagnols les instruments de la colère divine, l'accablant réquisitoire d'un Las Casas inversait les rôles : « Au milieu de ces brebis si douces et si bien dotées de vertus par le Souverain créateur, les Espagnols ont pénétré, dès qu'ils les découvrirent, comme des loups, des tigres et des lions sanguinaires et affamés »[223].

A la primauté donnée à la tradition des Anciens et des Pères, un Joseph de Acosta substituait l'observation de la nature et des hommes. Tous les arguments, fondés sur des comparaisons de type ethnographique entre Juifs et Indiens, qui ont été accumulés par la suite jusqu'à saturation, se sont constamment heurtés aux objections formulées par Acosta et les Acostéens.

Il est un autre facteur, plus lointain, indirect, mais profond et décisif : les réserves des premiers Réformateurs, le concile de Trente, la Vulgate sixto-clémentine, la controverse sur les apocryphes entre le Cardinal Bellarmin et les théologiens réformés, le Synode de Dordrecht ont fait d'Esdras, ce second Moïse, un imposteur. Entre ces deux positions extrêmes, divers degrés d'autorité sont conférés au *Quatrième Livre d'Esdras*. L'autorité qu'il tenait de sa place dans la Vulgate est maintenue, voire majorée, après le Concile de Trente par G. Genebrard, J. Severt et J. d'Auzoles Lapeyre. Les bibles de la Réforme qui – pour reprendre le mot excessif et polémique de J. Severt – « colloquent *(III et IV Esdras)* au bout de tout l'ancien Testament, comme s'ils estoient ladres et immondes »[224], les rangent au nombre des écritures privées utiles à l'édification personnelle. L'annotation constamment reprise des bibles de Genève et de F. Junius sur la généalogie du pseudo-Esdras, en contestant l'authenticité de l'auteur, met en cause son autorité. Tout en ne le considérant pas comme Ecriture Sainte, Sixte de Sienne, le Cardinal Bellarmin et Menasseh ben Israël lui reconnaissent l'autorité d'un témoin ancien. Gottlieb Spitzel et J. Basnage enfin lui refusent toute possibilité de dire le vrai : pour eux, il n'est qu'erreurs et mensonges. Les raisons de cette transformation sont totalement étrangères à l'Amérique et aux peuples qui l'habitaient. Pourtant par contre-coup, après bien des sursauts, l'ensemble du système sapé à la base s'effondrait. Mais il avait été cruellement efficace, et devait laisser des traces [225].

Francis SCHMIDT

NOTES

1 Dans un article intitulé « Hérodote et l'Atlantide : entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières », *Quaderni di Storia,* 16, 1982, p. 3-76, Pierre VIDAL-NAQUET retrace l'histoire et la logique d'un écart entre Hérodote et Platon qui ne furent pas toujours perçus l'un comme « porteur du vrai » et l'autre comme un « romancier philosophe ».

2 Ci-dessus, p. 163-164.

3 M. BATAILLON, « L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavigero », *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh,* I, Paris, 1966, p. 75-95.

4 N. WACHTEL, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570,* Paris, 1971.

5 Voir en particulier le ch. intitulé « L'Indien, problème spirituel (1524-1648) » dans J. LAFAYE, *Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique,* Paris, 1974, p. 51 sq.

6 En dernier lieu, G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell' antropologia come ideologia coloniale : dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700),* Firenze, 1977, p. 286-306.

7 Cité par LAS CASAS, *Historia de las Indias,* livre III, ch. 4 (Biblioteca de Autores Espagnoles, t. 96, p. 176) ; voir M. BATAILLON et A. SAINT-LU, *Las Casas et la défense des Indiens,* Paris, 1971, p. 65-68.

8 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales,* Séville, 1590, livre VI, ch. 1 (trad. française de J. RÉMY-ZÉPHIR, Paris, 1979, p. 299-300).

9 M. BATAILLON et A. SAINT-LU, *Las Casas,* p. 160. Le texte de la Bulle a été publié par A. de la HERA, « El derecho de los Indios a la libertad y a la fe », *Anuario de Historia del Derecho espanol,* 1956, p. 5-97.

10 Le problème est posé par L.E. HUDDLESTON, *Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729,* Austin et Londres, 1967, p. 4-7.

11 *II Chroniques* 8, 18 ; d'après Pedro Martyr d'ANGHIERA, *De Orbe Novo,* Alcala, 1516, I, III : trad. française de Paul GAFFAREL, Paris, 1907, p. 37.

12 W.G.L. RANDLES, *De la terre plate au globe terrestre. Une mutation épistémologique rapide 1480-1520,* (Cahiers des Annales, 38), Paris, 1980, p. 69-86 et M. BATAILLON, « L'idée de la découverte de l'Amérique chez les Espagnols du XVIe siècle », *Bulletin hispanique,* t. LV, 1953, p. 23-55.

13 Cité par W.G.L. RANDLES, *De la terre plate,* p. 71.

14 Préface du livre XVI, citée d'après M. BATAILLON, « L'idée de la découverte », p. 31.

15 Les travaux majeurs sur l'histoire des différentes théories énoncées du XVIe au XVIIIe siècles sont L.E. HUDDLESTON, *Origins* et G. GLIOZZI, *Adamo.*

16 Ci-dessus, p.158.

17 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle,* Livre I, ch. 20, p. 60-61.

18 Gregorio GARCIA, *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo, et Indias Occidentales,* Valence, 1607. Je cite la deuxième édition, Madrid, 1729. Sur la distinction entre « science », « opinion », « foi divine » et « foi humaine », voir ci-dessus, p. 177-178.

19 L'opposition entre J. de ACOSTA et G. GARCIA est bien mise en évidence par L.E. HUDDLESTON, *Origins,* p. 48-76.

20 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle,* Livre I, ch. 16, p. 50-51.

21 G. GARCIA, *Origen,* Livre I, ch. I.

22 I. LA PEYRERE, *Praeadamitae sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimo tercio et decimo quarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi,* 1655, livre IV, ch. 14. Voir M. BATAILLON, « L'unité », p. 85-87.

23 Cote de l'exemplaire de la bibliothèque de la Sorbonne : T.E. e a 96.

24 GONZALO FERNANDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las indias Islas y Tierra-Firme del Mar Oceano,* Séville, 1535-1537, vol. I, Ière partie, livre I, ch. III : édition de

J. PEREZ DE TUDELA, Madrid, 1959, p. 17. Sur la théorie carthaginoise, voir L.E. HUDDLESTON, *Origins*, p. 16-18 et index, s.v. « Carthaginian origin » ; voir aussi G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 247-258.

25 Il s'agit du *De mirabilibus auscultationibus*, cf. *Aristotelis Opera omnia Graece et Latine*, t. IV, Paris, 1878, p. 88.

26 MONTAIGNE, *Essais*, livre I, ch. 31 « Des Cannibales » (édition A. THIBAUDET, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950, p. 241).

27 D'après un argument de G. GARCIA, *Origen*, livre II, ch. I, § 3-7, dont la théorie carthaginoise est la quatrième opinion.

28 DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, V, 19-20.

29 Voir en particulier la dixième opinion de G. GARCIA, *Origen*, livre IV, ch. XXII, § 1-7.

30 G.F. de OVIEDO, *Historia general*, vol. I, 1ère partie, livre I, ch. III (éd. J. PEREZ DE TUDELA, Madrid, 1959, p. 17-20).

31 Il s'agit en réalité de fragments perdus de l'œuvre de Bérose, qui auraient été « retrouvés » par Giovanni Nanni, alias Annius de Viterbe (1432-1502). Ce faux fit le tour de l'Europe, voir Cl.-G. DUBOIS, *Celtes et Gaulois au XVIe siècle, le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Paris, 1972, p. 24-27.

32 M. BATAILLON, « L'idée de la découverte », p. 37.

33 Cité par M. BATAILLON, « L'idée de la découverte », p. 38.

34 C'est une variante de la huitième opinion de G. GARCIA, *Origen*, livre IV, ch. XIX, § 1-8.

35 F. LOPEZ DE GOMARA, *Historia general de las Indias*, réédité à Madrid, 1941, t. II, p. 248-249. Sur l'Atlantide et le Nouveau Monde, voir G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 177-246 ; et sur le renouvellement de la discussion dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, P. VIDAL-NAQUET, « Hérodote et l'Atlantide », p. 10 (n. 29) et 23-24.

36 Pedro SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia de los Incas*, traduit en anglais par CLEMENTS MARKHAM, Cambridge, 1907, ch. III-V, p. 15-27.

37 P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia de los Incas*, ch. IV, p. 20-22.

38 MONTAIGNE, *Essais*, livre I, ch. 31 (éd. A. THIBAUDET, p. 239-241).

39 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle*, livre I, ch. 22, p. 64.

40 P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia de los Incas*, p. 27.

41 GLIOZZI, *Adamo*, p. 111-146.

42 GLIOZZI, *Adamo*, p. 111-112.

43 Jean de LERY, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, dans l'édition de J.Cl. MORISOT, Genève, 1975, p. 259-261.

44 *Sagesse* 12, 4-5.

45 Marc LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris, 1609. Je cite la troisième édition (Paris, 1617) publiée avec trad. anglaise par W.L. GRANT et H.P. BIGGAR, Toronto, 1907, livre I, ch. III. Avant la conjecture cananéenne, M. LESCARBOT rappelle que certains « se sont servis de quelques prophéties et révélations de l'Ecriture Sainte tirées par les cheveux pour dire les uns que les Espagnols, les autres que les Juifs devaient habiter ce nouveau monde ». La révélation « tirée par les cheveux » est *IV Esdras* 13, 45-47 cité en note par l'auteur.

46 GLIOZZI, *Adamo*, p. 125-146.

47 HUDDLESTON, *Origins*, p. 37-38.

48 Antonio de la CALANCHA, *Cronica moralizada de la Orden de San Agustin en el Peru*, Barcelone, 1639, t. I, livre I, ch. VI, p. 36-39.

49 *Genèse* 10, 22-30.

50 *I Rois* 9, 26-28 ; 10, 11 ; *II Chroniques* 8, 18 ; 9, 10.

51 Ci-dessus, p. 156. Dans la lettre du 7 juillet 1503, adressée à Ferdinand et Isabelle au cours de son quatrième voyage, Colomb pense avoir retrouvé les mines de Salomon à Veragua, la future Castille d'Or ; cf. traduction française de S. ESTORACH et M. LEQUENNE : *Christophe Colomb, La découverte de l'Amérique. II Relation de voyage. 1493-1504*, Paris, Maspero (collection « La Découverte »), p. 210-211.

52 *Biblia*, ex officina Roberti Stephani, Paris, 1545. Voir aussi la note à *I Rois* 10, 11 (la flotte d'Hiram, qui apporta l'or d'Ophir, ramena du bois d'*almugim* en grande quantité) : « Coraliorum. Doctus inter Hebraeos existimat vocem Hebraeam significare Gallice *du Bresil* ». Et à *II Chroniques* 3, 6 (l'or était de l'or de *Parvaim)* : « Numero duali dicitur apud Hebraeos. Fortasse locus ille qui nostro tempore dicitur, *Le grand Peron, et le petit Peron* dicuntur : nam est maxima affinitas nominum ».

53 Il s'agit de la traduction latine de Jérôme.

54 ARIAS MONTANUS, *Phaleg, sive, de Gentium Sedibus primis, Orbisque Terrae Situ, Liber*, Anvers, 1572 (= t. 8 de la Polyglotte Royale publiée chez Plantin), p. 2 de la préface aux lecteurs.

55 ARIAS MONTANUS, *Phaleg*, p. 11, col. b.

56 Ainsi Juan SUAREZ DE PERALTA, *Tratado del Descubrimiento de las Indias*, écrit à Mexico vers 1580 et demeuré inédit jusqu'en 1878 ; cf. dans l'édition de J. ZARAGOZA, Mexico, 1949, p. 5-6 (et voir L.E. HUDDLESTON, *Origins*, p. 37). Cette hypothèse a été reprise par le jésuite mexicain F.J. CLAVIGERO, dans son *Histoire ancienne du Mexique*, publiée à Cesena, en 1781 ; cf. M. BATAILLON, « L'unité du genre humain », p. 81-82.

57 J. de ACOSTA , *Histoire naturelle*, livre VI, ch. 1, p. 299.

58 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle*, livre VII, ch. 2, p. 342.

59 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle*, livre VII, ch. 28, p. 396.

60 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle*, livre I, ch. 24, p. 67-68.

61 G.F. de OVIEDO, *Historia general*, cité par A. HUMBOLDT, *Examen critique de l'histoire, de la géographie du Nouveau Continent et des progrès de l'astronomie aux XVe et XVIe siècles*, Paris, 1836-1839, t. I, p. 134.

62 Voir J. LAFAYE, *Quetzalcoatl*, p. 67-68. Sur l'attitude de la papauté et des institutions face aux différentes catégories d'étrangers, J. MULDOON, *Popes, Lawyers and Infidels : The Church and the Non-Christian World 1250-1550*, University of Pennsylvania Press, 1979 ; plus particulièrement sur l'attitude des Espagnols face aux Indiens, aux Juifs et aux Morisques, H. MÉCHOULAN, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, Juifs et Morisques au Siècle d'or*, Paris, 1979 (on trouvera les références dans la thèse de doctorat d'Etat soutenue à la Sorbonne en 1977, dont ce livre est extrait).

63 Traduction de Pierre GEOLTRAIN, *Ecrits intertestamentaires*, sous la direction de A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1987, p. 1457-1459. Sur cette apocalypse juive, voir L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras*, 2 volumes, Paris, 1938 (édition du texte latin, mise en parallèle avec les versions syriaque et éthiopienne traduites en français), et pour la bibliographie récente et l'état de la question J.H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and modern research, with a supplement* (Septuagint and Cognate Studies, 7), Ann Arbor, 1981, p. 111-116 et 284-286.

64 Voir P. CHAUNU, *L'expansion européenne du XIIIe au XVe siècle*, (Nouvelle Clio, 26), Paris, 1969, p. 171-174.

65 Lettre aux Rois Catholiques sur le troisième voyage aux Indes (1498) ; voir CHRISTOPHE COLOMB, *La découverte* II, p. 152.

66 Outre la lettre de 1498 citée ci-dessus, voir la Lettre sur le quatrième voyage du 7 juillet 1503 (*La découverte* II, p. 194). Dans le ch. 8 de l'*Imago Mundi* (1410), Pierre d'AILLY reprend lui-même une page de l'*Opus Major* (1267) de Roger BACON. Le dossier a été rassemblé notamment par Alexandre HUMBOLDT, *Examen critique de l'histoire*, t. I, p. 60 sq.

67 *IV Esdras* 6, 42.

68 « Ce n'est que dans le quatrième » corrige LAS CASAS. Mais s'agit-il d'une erreur de Colomb ? La Bible d'Alcala (IX-Xe siècle) appelle « troisième » ce *IVe Esdras* ; de même la Bible d'Avila copiée sur la précédente au XIIIe siècle.

69 Lettre de 1498 ; voir CHRISTOPHE COLOMB, *La découverte* II, p. 153.

70 Jacques d'AUZOLES LAPEYRE, *La Saincte Géographie, c'est-à-dire, exacte description de la Terre et véritable démonstration du Paradis Terrestre, depuis la création du Monde iusques à maintenant : selon le sens litéral de la Saincte Escriture, et selon la doctrine des Saincts Peres et Docteurs de l'Eglise*, Paris, 1629, p. 75 ; voir aussi p. 89 la carte du monde tel qu'il se présentait depuis l'origine jusqu'au Déluge : conformément aux données du *IVe Esdras*, l'Océan n'y occupe qu'un septième de la surface terrestre.

71 J. d'AUZOLES LAPEYRE, *La Saincte Géographie*, p. 2 de l'avis aux lecteurs.

72 L. GRY, *Les dires prophétiques*, I, p. XI-XIII.

73 Jacques SEVERT, *L'anacrise des Bibles : c'est-à-dire Examens judiciels et espreuves speciales, fort exactes, sur chascun livre des textes sacrés, pour discerner les Bibles francoises fauses et depravees par les Heretiques de nostre siecle, d'entre les autres Bibles orthodoxes et Catholiques, desquelles se sert l'Eglise Apostolique et Romaine en diverses langues, iusques à nostre vulgaire*, t. I, Lyon, 1623, p. 323. L'auteur, docteur en théologie en 1592, a exercé les fonctions de Théologal à Mâcon, puis à Lyon où il meurt en 1628.

74 Voir ci-dessus, p. 164.

75 AMBROISE, *De bono mortis* X, XI, XII. Le dossier des principales citations et appréciations patristiques sur le *IVe Esdras* est rassemblé par M.R. JAMES, *The fourth Book of Ezra* (Texts and Studies, III, 2), Cambridge, 1895, p. XXVII-XXXVIII.

76 JÉROME, *Contra Vigilantium*, cité par M. R. JAMES, *The fourth Book of Ezra*, p. XXXVI.

77 JÉROME, Préface à Esdras : « nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur ».

78 ISIDORE DE SÉVILLE, *De vita et morte sanctorum*, LXI : « Esdras sacrae scriptor historiae atque alter lator legis post Moysen ».

79 Dom A. CALMET, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les deux livres d'Esdras, Tobie, Judith et Esther*, Paris, 1722, p. XIII-XIV de la « Dissertation sur le Quatrième Livre d'Esdras ».

80 On trouvera une introduction à l'histoire des bibles au XVIe et XVIIe siècles dans *The Cambridge History of the Bible*, t. II : *The West from the Reformation to the Present Day* (S.L. GREENSLADE ed.), Cambridge, 1978. Pour la bibliographie, voir B.T. CHAMBERS, *Bibliography of French Bibles : Fifteenth- and Sixteenth- Century, French-Language Editions of the Scriptures* (Travaux d'Humanisme et Renaissance n° 192) Genève, 1983. Sur les premiers Réformateurs, cf. H.H. HOWORTH, « The origin of the biblical canon according to the continental Reformers. I. Luther and Karlstadt », *Journal of Theological Studies* VIII, 1907, p. 321-365, et « II. Luther, Zwingli, Lefèvre and Calvin », *J.T.S.* IX, 1908, p. 188-230. Les préfaces des bibles protestantes sont étudiées par J. QUACK, *Evangelische Bibelvorreden von der Reformation bis zur Aufklärung*, Heidelberg, 1975 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, t. XLIII). Sur le statut des Apocryphes, voir B.M. METZGER, *An Introduction to the Apocrypha*, New-York - Oxford, 1957, p. 175-204 ; et C. LARCHER, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Paris, 1969, p. 63-84.

81 Cité par H.H. HOWORTH, « Luther, Zwingli », p. 219.

82 *Propos de Table* cité par H.H. HOWORTH, « Luther and Karlstadt », p. 363.

83 L'avis aux lecteurs est cité intégralement par H.H. HOWORTH, « Luther, Zwingli », p. 222-224.

84 En 1551, la bible française éditée à Lyon par J. de TOURNES d'après la « Bible de l'Epée », met également les apocryphes à part, mais en donne une présentation nettement plus favorable : si les Juifs les ont rejetés, c'est à cause de la différence de langue et parce qu'ils « traitent choses qui ne consonnent pas aux cérémonies des Juifs. (...) Parquoy, lecteur, veu que de toutes fleurs la mouche peult tirer liqueur à faire miel, sans avoir esgard ou elle soit plantée, au champ ou au jardin, ainsi que de tous ces livres icy tu pourras retirer chose duisante a ton salut sans te reigler par les Juifs. (...) Puis donq que tous ont une mesme source et saine racine, pour une resecation qu'en ont faite les Juifs ne laisse de les lire et en prendre doctrine et edification », cité par E. REUSS, *Histoire du Canon des Saintes Ecritures*, 2e éd., Strasbourg, 1863, p. 328, n. 2.

85 *La Bible qui est toute la Sainte Escriture du Vieil et du Nouveau Testament...*, A Saumur, par Thomas PORTAV, 1619, in-folio, fol. 7v.

86 Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 326-327.

87 Cf. la notice biographique dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. VI, 1962, s.v. Tremellius.

88 *Testamenti Veteris Biblia Sacra sive Libri canonici priscae Iudeorum ecclesiae a Deo traditi, Latini recens ex Hebraeo facti, brevibusque Scholiis illustrati* ab Immanuele TREMELLIO, et Francisco IUNIO (...), Sancti Gervasii, 1607, in-folio, préface à la deuxième partie où sont regroupés les Apocryphes traduits en latins et annotés par F. JUNIUS.

89 TREMELLIUS et JUNIUS, *Testamenti Veteris Biblia,* p. 23 de la section sur les Apocryphes.

90 Sur la quatrième session du concile de Trente, cf. A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente* (*in* C.J. HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux,* t. X, première partie), Paris, 1938, p. 3-31. Pour la question du canon biblique, voir G. BEDOUELLE, « Le canon de l'Ancien Testament dans la perspective du Concile de Trente », *Le canon de l'Ancien Testament, sa formation et son histoire* (J.-D. KAESTLI et O. WERMELINGER ed.), Genève, 1984, p. 253-282. Sur les versions de la Bible en langue vulgaire et les controverses auxquelles elles ont donné lieu, voir en dernier lieu R.E. MCNALLY, « The Council of Trent and Vernacular Bibles », *Theological Studies,* 27, 1966, p. 204-227.

91 P.M. BOGAERT et J. F. GILMONT, « La première Bible française de Louvain (1550) », *Revue théologique de Louvain,* t. 11, 1980, p. 275-309.

92 Richard SIMON, *Histoire critique,* p. 457-458.

93 SIXTE DE SIENNE, *Bibliotheca Sancta,* citée d'après l'édition de Naples, 1742, p. 1-3.

94 Cf. A. d'ALES, « La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438 », *Gregorianum,* 1922, p. 28 sq.

95 La traduction manuscrite à laquelle se réfère Sixte de Sienne porte par erreur « Hénoch » au lieu de « Behémoth ». Sans doute s'agit-il d'une note marginale, renvoyant à *I Hénoch,* insérée dans le texte.

96 SIXTE DE SIENNE, *Bibliotheca sancta,* p. 45-48.

97 Ci-dessus, p. 168.

98 G. GENEBRARD, *Chronographiae libri quatuor,* que je cite dans l'édition de Lyon, 1609, p. 181.

99 Ci-dessus, p. 164 et 165, et ci-dessous , n. 106.

100 C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* nouvelle édition, Bruxelles-Paris, 1890, t. I, s.v. *Bellarmino,* où l'on trouvera la liste des nombreuses éditions du *De Controversiis fidei,* ainsi que les attaques des Protestants au *De Verbo Dei* et les défenses des Catholiques, col. 1156-1167.

101 Richard SIMON, *Histoire critique,* p. 472.

102 G. WHITAKER, *Disputatio de Sacra Scriptura ; contra huius temporis papistas, inprimis Robertum Bellarminum Iesuitam* (...), Herbornae Typis Ch. Corvini, 1580 ; F. JUNIUS, *Animadversiones ad controversiam de Verbo Dei scripto et non scripto contra Robertum Bellarminum,* Lugduni Batavorum, 1600 ; cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque,* I, col. 1165-1167.

103 J. RAINOLDS, *Censura Librorum Apocryphorum Veteris Testamenti, Adversum Pontificios, inprimis Robertum Bellarminum...,* Oppenheim, 1611.

104 J. RAINOLDS, *Censura,* t. II, col. 398-399.

105 R. BELLARMIN, *Disputationes,* t. I *De Verbo Dei,* ch. IV.

106 En 1623 Jacques SEVERT (voir ci-dessus, p. 165) analysera les effets de cette « grosse guerre » qui se trouve « dans l'enclos dé l'Escole mesme de nos Pères orthodoxes » et oppose Bellarmin et Genebrard : « Les Calvinistes du iourd'huy se veulent prévaloir de ceste controverse, à fin d'en prendre le party qui leur semble plus commode à croistre leurs riottes et querelles, lesquelles ils brassent contre nous pour s'apprester à rire » (*Anacrise,* I, p. 318). J. Severt quant à lui prend nettement le parti de Genebrard. Apocryphe en effet peut être compris en deux sens ; ou bien celui de livre occulte, ou bien celui de livre irrégulier et désavoué ayant quelque mélange d'erreur. *III* et *IV Esdras* sont apocryphes au premier sens du terme, celui de livres occultes et secrets « lesquels estoient celez au commun peuple, et non leus selon l'escorce de la lettre, pour cause de la hauteur et grandeur de leurs sublins et sacrez mysteres qu'ils contenoient ». Ainsi en allait-il au temps de la Loi mosaïque, en raison de « la grosesse du peuple, et les dangers qu'il y auroit de le laisser autrement penetrer plus avant, comme estant procline à idolatrer. (...) Il en alloit de mesme qu'auiourd'huy n'est permis à la populace Evangelique ou Chrestienne, de lire en chambre les deux Testamens de la Bible és langages vulgaires de chacun païn sans permission Episcopale » (p. 320-323).

107 R. BELLARMIN, *Disputationes,* t. I, *De verbo Dei,* ch. XX.

108 J. RAINOLDS, *Censura,* t.I, Praelectio IX, col. 85.

109 *Disputatio Roberti Bellarmini Politiani Iesuitae et Cardinalis De Controversia Prima Fidei Christianae, quae est De Verbo Dei... cum notis et animadversionibus* Danielis TILENI SILESII, Sedan, 1618, p. 66, n. 6 et p. 149, n. 10.

110 E. REUSS, *Histoire du Canon,* p. 382.

111 Formule de Hollaz citée par H.H. HOWORTH, « The Canon of the Bible among the later Reformers », *The Journal of Theological Studies* X, 1908, p. 210 ; sur le Synode de Dordrecht, voir p. 224-228.

112 H.H. HOWORTH, « The Canon », p. 225-226.

113 Cité par B.M. METZGER, *An Introduction,* p. 197-198.

114 Sur la controverse au sujet des Apocryphes au sein des Sociétés Bibliques entre 1824-1826, qui aboutit à leur élimination des bibles imprimées par les dites Sociétés, cf. *The Cambridge History of the Bible,* II, p. 342-343 et 391.

115 G. GLIOZZI, *Adamo,* p. 49-53. La thèse « judéo-génétique » est étudiée dans toute son ampleur p. 49-110.

116 GLIOZZI, *Adamo,* p. 49, n. 1. Il s'agit du manuscrit 333 de la Bibliothèque Provinciale et Universitaire de Séville ; je suis ici l'analyse qu'en donne G. GLIOZZI.

117 *Ezéchiel* 7, 5-27.

118 Diego DURAN, *Historia de las Indias de Nueva Espana y Islas de Tierra Firme* : manuscrit demeuré inédit jusqu'à sa première édition par J.F. RAMIREZ, Mexico, 1867 ; voir t. I, ch. I, p. 1-9.

119 Diego DURAN, *Historia,* p. 2.

120 Diego DURAN, *Historia,* p.8

121 Ci-dessus, p. 179-180.

122 Juan SUAREZ DE PERALTA, *Tratado del Descubrimiento de las Indias,* éd. J. ZARAGOZA, Mexico, 1949, p. 1-5. Voir aussi ci-dessus, n. 56.

123 Abraham ORTELIUS, *Theatrum orbis terrarum,* Anvers, 1574, planche 62 (1ère édition, 1570).

124 Juan SUAREZ DE PERALTA, *Tratado,* p. 5.

125 L.E. HUDDELSTON, *Origins,* p. 48-49.

126 La nouveauté de la démarche de J. de ACOSTA et la tradition « acostéenne » à laquelle il a donné naissance ont été fortement soulignées par L.E. HUDDLESTON, *Origins,* p. 48-60.

127 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle,* Avertissement de l'auteur au lecteur, p. 17.

128 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle,* livre I, ch. 16-21, p. 50-63.

129 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle,* livre I, ch. 22, p. 63-65.

130 J. de ACOSTA, *Histoire naturelle,* livre I, ch. 23, p. 65-67.

131 J. de ACOSTA, *De promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive de procuranda Indorum salute,* Salamanque, 1588.

132 Ci-dessus, p. 157 et n. 21. Sur le troisième fondement, cf. G. GARCIA, *Origen,* livre I, ch. I, § 2, p. 9 de l'éd. de 1729.

133 G. GARCIA, *Origen,* livre I, ch. I, § 3, p. 9-12.

134 Voir J. WIRTH, « La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* t. XLV, 1983, p. 7-58.

135 G. GARCIA, *Origen,* livre III, ch. I-VIII, p. 79-128.

136 G. GARCIA, *Origen,* livre III, ch. I, p. 79.

137 G. GARCIA, *Origen,* livre III, ch. I, § 1, p. 81.

138 G. GARCIA, *Origen,* livre III, ch. II et III.

139 G. GARCIA, *Origen,* livre III, ch. VIII, § 2, p. 125-127.

140 Juan de TORQUEMADA, *Primera parte de los veinte i un libros rituales i monarchia Indiana,* Séville, 1615, livre I, ch. IX (édition consultée, Madrid, 1723, I, p. 22-27).

141 Voir ci-dessus, p. 175.

142 Juan de TORQUEMADA, *Primera parte,* livre I, ch. IX, p. 24.

143 J. LAFAYE, *Quetzalcoatl,* p. 67-68.

144 Sans doute est-ce le cinquième argument de Roldan, prophétisant aux Espagnols un châtiment divin pour les sévices qu'ils auront fait subir aux peuples des Indes, qui aura induit

Torquemada en erreur. Voir aussi l'explication proposée par G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 60-62, n. 33.

145 LAS CASAS, *Apologética historia de las Indias*, édition de E. O'GORMAN, Mexico, 1967.

146 En faisant principalement référence à une variante particulièrement raffinée de la théorie fondée sur le *IVe Esdras*. Cette variante est rapportée notamment par le franciscain Pedro SIMON, *Primera parte de las noticias historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Cuenca, 1627, ch. XII-XIII (réédité à Bogota en 1882, voir p. 23-28). Les Indiens descendent plus précisément de la tribu d'Issachar. Cette interprétation repose sur une exégèse minutieuse de *Genèse* 49, 14-15 dans sa version latine : « Issachar asinus fortis accubans inter terminos, vidit requiem quod esset bona, et terram quod optima ; et supposuit humerum suum ad portandum, factusque est tributis serviens ». Cette prophétie se trouve vérifiée mot par mot dans la situation actuelle des Indiens. Ceux-ci sont « inter terminos » dans la mesure où ils habitent un pays entouré par la mer qui en fixe les bornes. Comme Issachar ils sont en tous points comparables à des ânes. Comme eux ils sont soumis, ingrats, paresseux, luxurieux ; mais surtout ils sont voués par nature au portage : toutes les charges, tous les travaux reposent sur leurs épaules et « si des Indiens viennent à manquer en quelque région, soit parce qu'ils se sont révoltés, soit parce qu'ils sont épuisés, alors tout manque aux Espagnols ». Le fait qu'il n'y ait aux Indes Occidentales ni chevaux ni dromadaire ni éléphant est une autre preuve : « C'est pour répondre à un ordre divin que tout cela est arrivé en châtiment des péchés de cette tribu d'Issachar ; c'est pour accomplir la prophétie de son père Jacob qu'ils n'ont pas eu d'animaux pour les aider à porter leur charge ». Sur cette variante voir également A. VAZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y description de las Indias Occidentales* (1630), livre I (traduction anglaise de Ch. UPSON CLARK, Washington, 1942, p. 17-21). L'ensemble a été analysé par G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 87-98.

147 Sur ces « actes publiques », voir G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 98, n. 144.

148 Antonio de la CALANCHA, *Cronica moralizada de la Orden de San Agustin en el Peru*, Barcelone, 1639, t. I, livre I, ch. VI. Je n'ai pu consulter que *Cronica moralizada (paginas selectas)*, édité par G.A. OTERO, La Paz, 1939, p. 42-85 ; voir texte cité p. 66.

149 A. de la CALANCHA, *Cronica*, p. 85. Sur les réfutations de la théorie sur l'origine juive des Indiens, de Las Casas à A. de la Calancha, voir Henry MÉCHOULAN, *Le sang de l'autre*, p. 54-58 ; et plus documentée, sa thèse dactylographiée, *Le thème de l'altérité dans la pensée espagnole (1550-1650) ou les responsabilités morales et politiques d'une ontologie de l'absence*, Paris, 1977 (cote à la bibliothèque de la Sorbonne = W 1977 (46) in-quarto).

150 *Esaïe18*

151 F. LUMNIUS, *De extremo Dei judicio et Indorum vocatione*, Anvers, 1567 ; réédité à Anvers, 1594, sous le titre *De vicinitate extremi Iudicii Dei, et consummationis saeculi.* Je cite cette dernière édition, cf. livre II, ch. 1.

152 F. LUMNIUS, *De vicinitate*, livre II, ch. 6.

153 Ci-dessus, p. 49-50.

154 F. LUMNIUS, *De vicinitate*, livre II, ch. 9.

155 F. LUMNIUS, *De vicinitate*, Préface au Lecteur, fol. 2 r-v.

156 F. LUMNIUS, *De vicinitate*, livre II, ch. 8, p. 153.

157 F. LUMNIUS, *De vicinitate*, livre II, ch. 8, p. 155.

158 G. GENEBRARD, *Chronographiae libri quatuor*, que je cite dans l'édition de Lyon, 1609, livre I, p. 159.

159 A. THEVET, *La Cosmographie universelle*, Paris, 1575, livre XXIII, ch. 7.

160 G. GENEBRARD, *Chronographiae*, livre I, p. 159.

161 Ci-dessus, p. 170.

162 Thomas MALVENDA, *De Antichristo libri undecim*, Rome, 1604, livre III, ch. 18, p. 154.

163 T. MALVENDA, *De Antichristo*, livre V, ch. 16, p. 293.

164 E. LABROUSSE, *L'entrée de Saturne au Lion*, La Haye, 1974.

165 Cité d'après la traduction française du pasteur Jean de la MONTAGNE, *Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions en toutes les principales parties du Monde*, Saumur et Paris, 1663, (précédemment publiée en 1640), ch. 14. En 1676, R. SIMON

envisageait de publier des additions aux *Recherches curieuses* ; son manuscrit est resté inédit. J. LE BRUN et J. D. WOODBRIDGE viennent d'en donner une édition critique avec introduction et notes : *Richard Simon, Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Brerewood* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, t. LXXXV), Paris, 1983.

166 E. BREREWOOD, *Recherches curieuses*, ch. 13, p. 157.

167 E. BREREWOOD, *Recherches curieuses*, ch. 13, p. 160.

168 E. BREREWOOD, *Recherches curieuses*, ch. 13, p. 168 sq.

169 Ci-dessus, p. 171.

170 E. BREREWOOD, *Recherches curieuses*, ch. 13, p. 182 sq. Voir ci-dessus, p. 171.

171 Hugo GROTIUS, *De origine Gentium Americanarum Dissertatio*, Paris, 1642.

172 « Scriptura Peruanis non per literas, sed per rerum notas, idque a summo chartae ad imum, ut in Sinis », H. GROTIUS, *De origine*, p. 15.

173 Il s'agit là, pour Grotius, d'un souvenir du déluge universel et non de la traversée de la mer Rouge, cf. p. 11.

174 H. GROTIUS, *De origine*, p. 10.

175 Jean DE LAET, *Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii De Origine Gentium Americanarum : et Observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius Quaestionis*, Amsterdam, 1643, p. 44-46.

176 La « Relation d'Aaron Lévi connu également sous le nom d'Antonio Montezinos » a été publiée par MENASSEH BEN ISRAEL en avant-propos à *Miqweh Israel. Esto es Esperança de Israel*, Amsterdam, 1650. Elle a été traduite en français par H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël, Espérance d'Israël. Introduction, traduction et notes*, Paris, 1979, p. 108-114. Les irritantes questions que pose ce surprenant récit sont examinées p. 71 à 82.

177 MENASSEH BEN ISRAEL, *Espérance*, § 17 = H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 131.

178 Cité par H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 37 ; voir p. 35-68 une présentation de la vie et de l'œuvre de Menasseh. Au jugement de Huet, cité p. 38 : « Rabbi Menasseh ben Israël était un Juif de première ordre (...) et j'ai eu de longues et fréquentes conférences avec lui sur les matières de religion (...). C'était d'ailleurs un fort bon homme d'un esprit doux, commode, entendant raison, désabusé de plusieurs superstitions judaïques et des rêveries creuses de la Kabbale ». Sur le rôle joué par Menasseh ben Israël dans la question du retour des Juifs en Angleterre, cf. D. S. KATZ, *Philo-semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655*, Oxford, 1982.

179 H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 50 ; sur les premières communautés juives du Nouveau Monde fondées par des marranes portugais, cf. p. 23-24.

180 Précisions bibliographiques, H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 11-13.

181 H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 104.

182 Les Indiens ne descendent ni des Cananéens (§ 3) ni d'Ophir (§ 4).

183 § 5 ; les Israélites que les Tartares ont forcés de se retirer dans les Cordillères sont comparés au § 72 aux Bretons contraints par les Saxons de se regrouper dans les montagnes de Cambrie.

184 Supra, p. 170 et 183.

185 § 6 = H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 122.

186 Inca GARCILASO DE LA VEGA, *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, III, I, que l'on peut lire désormais dans la traduction française de R.L.F. DURAND précédée d'une préface de M. BATAILLON, (« La Découverte », Maspero) Paris, 1982.

187 § 20 = H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 133.

188 § 57 = H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 157.

189 § 61 = H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 160.

190 L'opposition entre ces deux théories, l'une espagnole, l'autre anglaise, a été bien mise en évidence par G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 419.

191 § 72 = H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 180. Voir *IV Esdras* 13, 43-44.

192 *Daniel* 2, 44. Cette prophétie sera commentée par MENASSEH BEN ISRAEL dans sa *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar*, publiée à Amsterdam en 1655.

193 Voir H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 57-60.

194 Cité par H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 58. La *Clavis apocalyptica* de Abraham de FRANKENBERG (Londres, 1651) a été préfacée par John Dury ; c'est lui qui devait transmettre à T. Thorowgood le récit de Montezinos qu'il tenait de Menasseh.

195 Voir P. TOON, *Puritans, the Millenium and the future of Israel*, Cambridge, 1970.

196 Sur la vision puritaine des Indiens, voir E. MARIENSTRAS, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Paris, 1976, p. 160-163.

197 Attitude qui sera fondée sur les principes « anti-missionnaires » de Calvin, d'après G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 131-132, 420-421.

198 *Lévitique* 26, 29.

199 Dans l'édition de 1650, l'apocryphe n'est mentionné qu'en passant, p. 36-37, à l'occasion d'une réponse aux critiques que fait Acosta à la validité de ce témoignage. Je n'ai pu prendre connaissance de l'édition augmentée *Jewes in America, or, Probabilities that those Indians are Judaical made more probable by some Additionals to the former conjectures*, Londres, 1660.

200 *An Epistolical Discourse of Mr. John Dury to Mr. Thorowgood Concerning his conjecture that the Americans are descended from the Israelites. With the history of a Portugall Iew Antonie Monterinos (sic) attested by Menasseh ben Israel to the same effect*, Saint-James, 27 janvier 1649.

201 Cf. l'adresse de Menasseh ben Israël au *Parnassim*, in H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 104 ; et la lettre de John Dury à Thorowgood dont un extrait est traduit en français p. 72.

202 *Espérance d'Israël*, § 72 = H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 176 et 177.

203 H. MÉCHOULAN et G. NAHON, *Menasseh ben Israël*, p. 97 ; P. TOON, *Puritans*, p. 137.

204 Analysé par G. GLIOZZI, *Adamo*, p. 431-436.

205 Voir ci-dessus, n. 199.

206 *The Holy Bible containig the Old Testament and the New. Translated into the Indian Language and Ordered to be Printed by the Commissioners of the United Colonies in New-England, at the charge, and with the Consent of the Corporation in England for the Propagation of the Gospel amongst the Indians in New-England*, Cambridge, 1663.

207 G. SPITZEL, *Elevatio*, p. 31.

208 G. SPITZEL, *Elevatio*, p. 27-28.

209 G. SPITZEL, *Elevatio*, p. 43-44.

210 G. SPITZEL, *Elevatio*, p. 45, à propos de *IV Esdras* 13, 32-34.

211 G. SPITZEL, *Elevatio*, p. 60 et passim.

212 Voir ci-dessus, p. 168 et 169.

213 G. SPITZEL, *Elevatio*, p. 44.

214 Elle se poursuit encore : on trouvera une histoire de la recherche, et les hypothèses actuelles dans A. LAMING-EMPERAIRE, *Le problème des origines américaines* (Cahiers d'Archéologie et d'Ethnologie d'Amérique du Sud), Presses Universitaires de Lille, 1980.

215 Jacques BASNAGE, *Histoire des Juifs depuis J.C. jusqu'à présent pour servir de continuation à l'Histoire de Josèphe*, Rotterdam, 1706 ; passage cité d'après l'édition de La Haye, 1716, livre VII, ch. II, p. 30-33.

216 J. BASNAGE, *Histoire des Juifs*, p. 34-36.

217 J. BASNAGE, *Histoire des Juifs*, livre VII, ch. IV, p. 69.

218 Comme en témoignent surplis des prêtres, dominical des femmes, statuettes de N. D. de Lorette, saint patron attaché à chaque métier, latin parlé aux idoles, jeûne, retraite et mortification, crosse, mitre, et bien sûr le pape et le mystère de la transsubstantiation, voir J. BASNAGE, *Histoire des Juifs*, Rotterdam, 1706, livre VI, ch. III, § 11.

219 Dom A. CALMET, *Commentaire littéral*, t. VI, *Les deux livres de Paralipomènes*, Paris, 1712, p. XX-XXXII : Dissertation sur le pays où les dix tribus furent tranportées, et sur

celui où elles sont aujourd'hui. Je cite cette dissertation d'après l'édition de 1721, voir. p. XXXVIII.

220 Dom CALMET, *Commentaire littéral*, t. VI, p. XLIII.

221 Dom CALMET, *Commentaire littéral*, t. VI, p. XXXIV-XXXV.

222 Voir ci-dessus, p. 192, n. 18.

223 B. de LAS CASAS, *Très brève relation de la destruction des Indes*, ch. 1, cité d'après M. BATAILLON et A. SAINT-LU, *Las Casas*, p. 169.

224 J. SEVERT, *L'anacrise*, p. 320.

225 Parmi tous ceux qui m'ont aidé de mille façons au cours de ce travail, je tiens à exprimer tout particulièrement ma reconnaissance à Bernard Roussel, qui a relu ce texte et m'a fait bénéficier de sa merveilleuse intelligence des problèmes du XVIe siècle, et à Pierre Vidal-Naquet : c'est lui qui m'a introduit aux recherches d'historiographie ; c'est à lui que je dois l'idée de cette enquête.

II

MONTRER ET DÉMONTRER : AUTOUR DU *TRAITÉ DE LA SITUATION DU PARADIS TERRESTRE* DE P. D. HUET (1691)

PRÉSENTATION

P. D. Huet traduit *Genèse* 2,8-15 de la façon suivante [1] : 8 « Et le Seigneur Dieu planta un Jardin en Eden, du costé d'orient, et il mit là l'homme qu'il forma. 9 Et le Seigneur Dieu fit germer de la terre toutes sortes d'arbres désirables à voir, et bons à manger, et l'arbre de vie au milieu du Jardin, et l'arbre de la science du bien et du mal. 10 Et un fleuve sortoit d'Eden pour arroser le Jardin, et de là, il se divisoit et estoit en quatre testes. 11 Le nom de l'un est Phison ; c'est celuy qui tournoye dans toute la terre de Chavilah, où il y a de l'or. 12 Et l'or de cette terre est bon : là est le Bdellium et la pierre d'Onyx. 13 Et le nom du second fleuve est Gehon ; c'est celuy qui tournoye dans toute la terre de Chus. 14 Et le nom du troisième fleuve est Chiddekel ; c'est celuy qui va vers l'Assyrie ; et le quatriéme fleuve est l'Euphrate. 15 Et le Seigneur Dieu prit l'homme, et le mit dans le Jardin d'Eden, pour le cultiver et le garder ».

Source de spéculations, de rêveries, de mythes de toutes sortes, ce bref passage de la *Genèse* a suscité de nombreuses interprétations [2], qui varièrent à la mesure de la finalité spirituelle ou cosmologique que l'on se proposait. La multiplicité des interprétations vient aussi des difficultés et des inconnues que contient ce texte biblique. On ne peut retracer ici cette longue histoire ; on voudrait seulement montrer quelles ont été les conditions nouvelles qui ont amené à exclure toute approche de cet espace du Paradis terrestre comme imaginaire. Voulant en faire un espace réel, et donc unique, Huet a dû procéder à un certain nombre de choix méthodologiques et exégétiques spécifiques. C'est ce changement de perspective que nous allons étudier : quels sont les rapports de l'espace avec le texte, pourquoi telle version de la Bible, qu'est-ce qui définit la réalité du lieu et la vérité du texte ? Tels sont les problèmes que soulève le *Traité de la Situation du Paradis Terrestre à Messieurs de l'Académie* dont la première édition date de 1691.

Nous n'avons pas l'intention de considérer ce texte comme une « origine » ou une « rupture » radicale ; ces termes masquent souvent une illusion rétrospective, voire une ignorance. En se contentant du « pourquoi » et du « comment » de ce livre, nous essaierons plutôt de voir la structuration de l'espace par le texte et quelles en sont les conséquences méthodologiques et conceptuelles. Nous verrons, en effet, que toute une théorie du temps, de l'expérience, de la

vérité et de la réalité, de la mémoire et de l'histoire découle du type d'analyse menée par P. D. Huet. C'est donc bien une approche philosophique ou épistémologique que nous allons mettre en œuvre. La *méthode* de l'auteur nous intéressera surtout, parce que c'est elle qui manifeste une problématique originale des rapports texte / espace [3].

Auparavant il n'est pas inutile de présenter et de caractériser Pierre Daniel Huet. Sans doute est-il peu connu. Il a surtout une réputation d'érudit et de compilateur qui, pour être vraie, a longtemps dispensé les historiens de l'analyser correctement. Critiquant son savoir encyclopédique, on s'est le plus souvent contenté de le répéter ou de le rejeter, sans jamais chercher quels en étaient les fondements [4]. Or si l'on veut comprendre la fonction et le sens du *Traité de la Situation du Paradis Terrestre*, il faut clairement situer Huet dans le champ culturel, philosophique et exégétique du XVIIe siècle finissant.

Né en Normandie en 1630, mort à Paris en 1721, il fait preuve d'un précoce appétit pour les belles-lettres et toutes sortes de savoir ; il s'initie aux lettres sacrées auprès du protestant Samuel Bochart. Sa vie est partagée entre les voyages à la recherche de manuscrits, les travaux érudits et la correspondance avec les savants de son temps. Prêtre tardivement, il est ensuite évêque de Soissons puis d'Avranches, charge qu'il abandonne bientôt pour se consacrer à ses études. A la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, sa renommée est très grande : il est au cœur de la *Respublica Litterarium* qui est en fait sa véritable « Eglise » ; aussi ne prend-il guère part, ni parti aux principaux conflits théologiques de son époque, bien qu'il soit l'ami de Bossuet.

D'une certaine manière Huet est inclassable. Il a touché à tout et s'est intéressé à toutes les disciplines de son temps. Préencyclopédique par sa curiosité, il est épistémologiquement contemporain des érudits de la Renaissance. Ainsi sa position à la fin du XVIIe siècle est-elle particulièrement intéressante à étudier. Si on voulait le situer dans une topique philosophique, il serait proche de Leibniz par les intentions, et de Bayle par le savoir ; mais il n'a ni la rigueur et l'unité philosophique du premier, ni l'esprit critique du second. Aux confins de l'exégèse, de l'histoire et de l'apologétique, Huet mettra toute sa science à prouver la vérité supérieure du christianisme, et l'antériorité de la Révélation à toute philosophie ou religion autre. Sans doute est-ce l'apologétique qui constitue l'unité de son œuvre ; mais pour parvenir à ses fins, il n'hésite pas à aborder tous les domaines. Son œuvre, de manière à la fois logique et paradoxale, s'achève par un *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* (1722). Ce scepticisme final est-il un aveu d'échec ? C'est plutôt l'apologétique qui envahirait la philosophie : accumuler les preuves de l'impuissance humaine pour mieux montrer la puissance de la Révélation chrétienne. Ce texte achève donc la polémique anti-cartésienne qu'il avait menée dans sa *Censura Philosophiae Cartesianae* (1689). Ces œuvres philosophiques ne peuvent être séparées des œuvres strictement apologétiques : la *Demonstratio Evangelica* (1679) et les *Quaestiones Alnetanae de Concordia Rationis et Fidei* (1690). L'apologie du christianisme est inséparable d'une certaine forme de doute face au savoir et à la raison ; son érudition, l'accumulation étonnante des références sont à replacer dans ce cadre sceptique et permettent en même temps de faire la jonction avec ses œuvres historiques : ainsi le *Traité sur la naviguation des Anciens* (1716).

Bien qu'il n'y ait pas lieu d'y insister, on pourrait faire une « théorie » de l'érudition et de l'érudit à la fin du XVIIe siècle ; on constaterait que la diversité

des sujets abordés, l'accumulation des références, le problème de l'origine sont autant de thèmes qui mettent en place une problématique de la vérité [5]. La vérité que cherche l'érudit Huet n'est pas celle que cherchent Descartes ou Malebranche. Or cette question de la vérité nous introduit directement au *Traité de la Situation du Paradis Terrestre.* Ce livre veut prouver la vérité d'un texte et celle d'un espace ; il utilise pour cela des méthodes empruntées à l'érudition et à l'exégèse. Aussi ce texte de Huet est-il sans doute celui qui manifeste avec le plus de densité cette superposition complexe de l'apologétique, de l'érudition et de l'exégèse. Si l'on omet cette situation épistémologique du *Traité,* sa lecture ne manquera pas de paraître fastidieuse et descriptive. En revanche, si l'on s'emploie à démontrer, ou déconstruire tout le système des preuves, les usages de l'érudition, l'utilisation des citations, si l'on essaie de voir la place du texte biblique lui-même, le type de vérité qui lui est attribué, alors on verra que c'est toute une théorie de l'histoire et de la vérité qui est mise en place. Enfin, au cœur de cette vérité, un espace, ou plus exactement un lieu historique / textuel : le Paradis terrestre.

Nous étudierons donc le *Traité* directement en voyant tout d'abord sa position et sa raison d'être, le « pourquoi » ; nous analyserons sa structure, le « comment » ; enfin ayant posé le cadre et les conditions du texte, nous pourrons esquisser une comparaison avec deux auteurs contemporains de Huet qui ont abordé le même problème : Dom Calmet et le P. Hardouin.

CONDITIONS ET POSTULATS MÉTHODOLOGIQUES

La situation épistémologique du texte de Huet

De la Renaissance à la fin du XVIIe siècle se développe un genre de recherches et d'ouvrages fondés sur l'analyse de la Bible mais dépassant largement le domaine de l'exégèse. En effet dans ces livres de « Géographie sacrée » ou de « Chronologie sacrée » il ne s'agit nullement d'interpréter le texte biblique, mais plutôt de le fonder dans les réalités que sont l'espace et le temps. La Bible est ici un livre de Science et est lue comme tel ; du même coup toutes les sciences peuvent être utilisées pour lire la Bible.

Littérature historico-scientifique, sans doute, mais dont le fondement fut tout de même théologique, puisqu'il s'agissait de rompre avec le système scolastique. Erasme nous éclaire sur ce nouveau type de vérité proposé à la théologie : « Apprenons... l'astronomie, les sciences de la Nature, l'histoire des peuples parmi lesquels vivaient le Christ ou les Apôtres. Si grâce aux ouvrages des historiens nous connaissons non seulement la *situation des peuples* chez qui se passent les faits racontés, à qui écrivent les Apôtres, mais encore leur origine, leurs mœurs, leurs institutions, leur culte, leur génie, quelle lumière, disons même quelle vie dans l'étude des textes sacrés ! »[6]. La rigueur du discours théologique dépendra donc en grande partie de sa capacité à intégrer et utiliser les discours scientifiques. C'est dans le cadre de cette mutation instaurée au XVIe siècle, la théologie positive, que l'on peut, avant toute analyse, placer le texte de Huet. On peut maintenant essayer de trouver un certain nombre de

caractéristiques du *Traité* lui-même. Pourquoi Huet a-t-il écrit ce livre, à quel besoin prétendait-il répondre, quel type de solution voulait-il fournir ?

Le système de la scientificité du texte

On peut appeler « scientificité » la prétention à un accès possible à une vérité indiscutable, par des voies rigoureuses. Pour dévoiler les caractéristiques de la volonté de scientificité du *Traité*, il faut noter tout d'abord que ce livre naît d'un double vide. Il y a un vide accidentel : le maître et prédécesseur de Huet, Samuel Bochart, n'avait pas, ou n'avait pas pu, publier son livre sur le Paradis terrestre. En réalité, ce vide accidentel cache un vide plus profond, chronique, pourrions-nous dire, vide qui résulte de la multiplicité, de la confusion et de la contradiction des divers textes écrits sur le Paradis terrestre. Huet veut mettre fin à cet inachèvement et à ce désordre ; il résume lui-même fort clairement ses intentions :

> « Rien ne peut mieux faire voir combien la situation du Paradis terrestre est peu connue, que la diversité des opinions de ceux qui l'ont recherchée. On l'a placé dans le troisiéme ciel, dans le quatriéme, dans le ciel de la Lune, dans la Lune mesme, sur une montagne voisine du ciel de la Lune, dans la moyenne région de l'air, hors de la terre, sur la terre, sous la terre, dans un lieu caché et éloigné de la connoissance des hommes. On l'a mis sous le Pole Arctique, dans la Tartarie, à la place qu'occupe presentement la mer Caspie. D'autres l'ont reculé à l'extrémité du Midy, dans la Terre du feu. Plusieurs l'ont placé dans le Levant, ou sur les bords du Gange, ou dans l'Isle de Ceilan, faisant mesme venir le nom des Indes du mot d'Eden, nom de la Province où le Paradis estoit situé. On l'a mis dans la Chine, et mesme par delà le Levant, dans un lieu inhabité ; d'autres dans l'Amérique, d'autres en Afrique sous l'Equateur d'autres à l'Orient équinoctial, d'autres sur les montagnes de la Lune, d'où l'on a crû que sortoit le Nil ; la pluspart dans l'Asie, les uns dans l'Armenie majeure, les autres dans la Mesopotamie, ou dans l'Assyrie, ou dans la Perse, ou dans la Babylonie, ou dans l'Arabie, ou dans la Syrie, ou dans la Palestine. Il s'en est mesme trouvé qui ont voulu faire honneur à nôtre Europe, et ce qui passe toutes les bornes de l'impertinence, qui l'ont établi à Hédin, ville d'Artois, fondez sur la conformité de ce nom avec celuy d'Eden. Je ne desespere pas que quelque avanturier, pour l'approcher plus prés de nous, n'entreprenne quelque jour de le mettre à Houdan »[7].

Ce texte, qui manifeste le plaisir cher à Huet de l'accumulation, nous livre, en creux, quelle orientation il veut donner à son enquête. Pour lui le Paradis terrestre est dans un lieu *connaissable* par l'homme, il est donc sur terre. Huet refuse de céder à l'originalité que favorisent les découvertes des voyageurs et les fantaisies étymologiques ; il y a pour lui autant d'aventuriers du texte que de l'espace. Réel, vérifiable, connaissable, le Paradis terrestre sera donc susceptible d'être retrouvé avec les méthodes de l'histoire et de la géographie. Ce statut entraîne un certain nombre de conséquences, aussi bien au niveau de l'objet d'étude lui-même qu'en ce qui concerne la méthode d'approche.

Puisque le Paradis terrestre est sur terre, il est sujet au changement : « Il faut se souvenir des changemens que l'art a apportez au cours de ces rivieres »

(p. 125). Objet physique, c'est aussi un objet historique et Huet emploie pour cela une expression significative : « dès le temps du Paradis » (p. 216). Cette difficulté due aux bouleversements de l'histoire est redoublée par le fait que l'on a une seule description du Paradis, celle de Moïse, qui vivait lui-même bien après l'âge de l'Eden qui précède le Déluge.

C'est pourquoi Huet se refuse à une *description* – celle de Moïse, quoique tardive, doit suffire – et se contente d'une *situation*. On voit donc l'importance de cette situation du Paradis sur la terre : objet physique et historique, il a une réalité incontestable ; mais en même temps Huet déplace le problème de l'espace du côté du texte, et nous verrons plus loin combien le rôle de Moïse est important dans cette réorientation. Cette caractérisation de l'objet d'étude va modifier nécessairement la méthode. Là encore Huet définit la scientificité de sa méthode en opposition à ce qui s'est pratiqué jusqu'à lui : « Afin que le lecteur puisse juger équitablement de ce fait, il sera bon d'exposer toute l'histoire de la découverte de la situation du Paradis terrestre, dont j'ay touché les principaux points dans cet ouvrage, pour faire connoistre au public que je n'ay point proposé cette opinion comme nouvelle, ny pour m'en attribuer l'intention. Il est bien certain qu'aucun des anciens n'a eu sur cette question le moindre soupçon de la vérité. Ils ont eu recours aux miracles, aux fictions, aux allégories, refuge ordinaire de l'ignorance » (p. 3-4 de la Préface). De même il souligne plus loin : « Ils se deffendent par des miracles, ou par des fictions, alleguant ce qu'ils croyent qui peut estre, pour ce qui est, et avancent sans aucune preuve » (p. 15). Il s'agit bien de la science, du désir de réalité, opposés aux miracles, fictions, allégories.

On peut donc résumer la position de Huet : il pose tout d'abord un objet défini inscrit dans la géographie et dans l'histoire de la terre, ayant donc subi les conséquences de cette position. Il en résulte une méthode claire : seules les preuves historiques et géographiques seront tenues pour valides. C'est l'ensemble de ce système des preuves que nous allons étudier et, à travers lui, les relations Vérité/Texte/Espace.

Mais on voit déjà combien cette approche de Huet exclut d'autres modes de questionnement du texte biblique. Le Paradis terrestre perd tout caractère spirituel ou imaginaire, il ne peut être apparu avant le temps ou avant le monde ; aussi ne peut-on connaître ni sa taille ni son origine ni son avenir. Il semble donc qu'aucune problématique théologique ne soit mise en œuvre à propos du Paradis terrestre ; mais cela n'est qu'une impression : nous verrons que c'est dans ses choix textuels que Huet manifeste ses choix théologiques.

Le système de la vérité du texte

Situé sur une terre bouleversée par elle-même autant que par les hommes, peut-on prétendre retrouver, en 1691, les *traces* du Paradis terrestre, c'est-à-dire sa réalité ? Huet pense-t-il vraiment qu'il pourra situer le Paradis terrestre ? Après avoir précisé les conditions de la scientificité, et ses conséquences, autour de la notion de « terrestre », nous allons maintenant chercher les conditions de la vérité en étudiant le sens de « situation ».

Pour Huet la vérité de la situation du Paradis terrestre ne peut se trouver que dans le texte de la Bible, les autres sources ou autorités n'étant que des obstacles.

Et sans le texte, l'espace ne peut être que muet. Situer le Paradis terrestre consistera finalement, et tout simplement, à suivre Moïse et à comprendre son texte. Inutile de voyager, ou de regarder le terrain ou la carte. Le texte seul. Il ne peut y avoir pour Huet de « pratique » de l'espace qu'après et à travers une « pratique » du texte. L'écriture de Huet n'est donc qu'un retour à une Ecriture antérieure et autorisée : c'est ce retour et la nature de cette autorité qu'il va falloir analyser.

Ayant cité les cinq versets de la *Genèse* (2,10-14) Huet ajoute : « La situation du Paradis terrestre me paroist désignée si exactement par les termes de ce passage, que je me suis souvent étonné que les Interpretes y ayent fermé les yeux, pour s'abandonner à tant de vaines conjectures, qui y ont si peu de rapport » (p. 14) ; et plus loin : « Mais sans m'amuser à combattre par le menu toutes ces opinions, il suffira de proposer la mienne, et de faire voir non seulement qu'elle répond parfaitement à la description de Moyse, et à la Geographie ancienne, mais même qu'elle est la seule qui y réponde, et que quiconque en cherchera une autre, tombera dans quelque embarras insurmontable » (p. 15-16). Les caractéristiques manifestent clairement la volonté de vérité de Huet : exactitude et adéquation de sa thèse au texte sacré, contradiction nécessaire de ceux qui n'adhèrent pas à son opinion.

Huet procède donc par élimination et simplification successives : il s'agit seulement de bien lire le texte de Moïse. Puisque c'est dans le texte qu'on trouve le lieu, il faut s'attarder au texte et à son auteur présumé. Tout d'abord le texte de la *Genèse* est *inspiré* et *attribué* .

Cette thèse classique en exégèse n'est pas ici purement formelle ou prudente ; elle insiste au contraire sur la vérité de son texte et implique donc qu'on accorde une grande importance à tous les détails qu'il fournit. De plus, en tant qu'auteur Moïse a eu la *volonté* de signifier, d'où les expressions fréquentes de Huet : « ce qu'il a voulu dire ». Moïse est sujet de son texte. Enfin, toujours en tant qu'auteur, Moïse est lui-même situé dans le temps et dans l'espace ; c'est ce dont il faut tenir compte pour retrouver la place du Paradis terrestre. Une contradiction est ainsi surmontée : Huet affirme à la fois la clarté du texte mosaïque et l'obscurité de certaines expressions. Cela vient d'un fait simple : Moïse écrivait depuis un certain endroit et à une certaine époque ; la difficulté de la lecture vient de la distance historique entre Moïse et Huet. Pour prendre un seul exemple : la difficulté de localiser le Phison à l'Orient ou à l'Occident vient du fait de cette « situation d'écriture » de Moïse. Où était-il quand il écrivait ?

Il ne s'agit donc pas pour Huet de mettre en question la clarté ou la vérité du texte de Moïse. Bien au contraire, trouver la véritable situation du Paradis terrestre, ce sera retrouver le vrai sens du texte. Lire celui-ci dans sa pure et première expression suffit pour localiser l'espace ; il s'agit en fait d'une seule et même démarche. Dans cette perspective Huet présente l'histoire de cette question comme une dérive : « C'est ainsi que l'esprit humain s'écarte, quand il a une fois perdu la piste de la verité » (p. 15). L'histoire est donc présentée comme principe d'obscurité, de voilement de la vérité [8]. En revanche la littéralité de la méthode de Huet lui permet de retrouver les intentions véritables de Moïse qui n'a pu vouloir autre chose que « situer ». Dans ces conditions l'accumulation des preuves externes, sacrées ou profanes, est secondaire, voire inutile ; car *en droit* le texte se suffit, *si* l'on sait ce que voulait Moïse et si l'on sait *où* il était quand il écrivait.

Nous comprenons maintenant beaucoup mieux quel statut Huet donne à son « entreprise »[9] : il ne veut pas interpréter, mais seulement expliquer le texte de Moïse clair en lui-même mais obscurci par la distance historique qui nous sépare de lui, distance inscrite dans l'humanité, Babel, et dans la nature, le Déluge. Babel est cause d'accumulation, de désordre et d'obscurité et résume en lui-même toute l'histoire de l'interprétation ; le Déluge, quant à lui, a irrémédiablement séparé Moïse de l'espace original. Les difficultés sont donc du côté de la relation Moïse / espace et du côté de la relation Huet / texte mosaïque. Quant aux rapports texte / espace, ils sont clairs puisque le texte nous livre lui-même les « marques » (selon l'expression de Huet) de l'espace. Moïse montrait clairement le chemin ; mais pour retrouver celui-ci, il fallait savoir lire.

Il nous fallait donc faire ce détour pour comprendre la forme et la finalité du *Traité* : sans cette position de la vérité, de l'authenticité et de l'attribution mosaïque du texte biblique on ne pouvait rendre raison des choix de Huet.

Structure générale du livre

Nous avons jusqu'à présent présenté et expliqué la place du livre et sa position face au texte biblique lui-même et face à l'histoire de l'exégèse. L'ouvrage de Huet n'est pas un livre de plus sur la question ; il ne peut être que le dernier, puisqu'il se donne les moyens de retrouver la vérité originelle du texte biblique. Comment ce retour à Moïse se manifeste-t-il dans l'ordre et le fonctionnement du *Traité* ? Il suit le texte mot à mot [10] pour montrer, en fin de compte, que Moïse confirme ses hypothèses : « Si l'on examine sans prévention tous ces caracteres, par lesquels Moyse a voulu faire reconnoistre la situation du Paradis terrestre, l'on trouvera non seulement qu'ils quadrent exactement à celle que je propose, mais mesme qu'ils ne peuvent convenir à aucune autre, ni de celles qu'on a imaginées jusqu'à présent en trés-grand nombre, ni de celles que l'on peut imaginer » (p. 222).

Le statut que Huet accorde à son livre lui fait clore le débat. Il s'agit d'un système de « confirmation réciproque » du texte de Moïse et des thèses de Huet. En fait cette circularité se manifeste doublement : dans l'ordre du texte avec le plan et dans l'ordre du savoir contenu dans le texte.

Dans l'ordre du texte

Huet et Moïse ne font qu'un. Le livre conçu comme une explication mot à mot de *Genèse* 2, 8-14 doit donc se fermer sur lui-même et mettre fin à l'histoire de la question. Nous avons là l'explication du plan : il suit mot à mot le texte mosaïque, car c'est le moyen de suivre pas à pas les marques laissées par l'auteur sacré.

La difficulté essentielle, on l'a vu, vient de la distance historique ; elle explique l'accumulation des preuves et des références historiques dans chaque chapitre. S'il n'y avait eu ni le temps destructeur ni l'éloignement spatial, Huet n'aurait eu qu'à citer Moïse. Le *Traité*, qui n'est que citations de toutes sortes, a en somme comme idéal la « Citation » qui dispenserait de tout livre, le retour à

l'origine de l'écriture et de la vision mosaïque. Son plan est donc simple : il suit l'ordre biblique en ajoutant à la fin des preuves annexes et des réponses aux objections. Le chapitre premier, « Texte de Moïse et exposition sommaire de notre opinion », annonce déjà la problématique générale de Huet et la superposition qu'il opère en visant l'immédiateté avec le texte sacré. Le chapitre dix-neuvième et dernier, « Récapitulation de tout ce traitté », se présente comme un résumé destiné à donner ce qui sera désormais l'opinion devenue science, savoir obligé sur la question.

Nous avions examiné plus haut comment il s'agissait de voir ce que Moïse avait montré ; nous allons maintenant analyser comment Huet démontre ce que Moïse devait voir. Le plan du livre révèle que la question centrale est celle des fleuves du Paradis terrestre, et plus particulièrement le Phison : « S'ils avoient leu mon traitté avec toute l'application qui leur estoit nécessaire pour en bien juger, ils auroient veu que tout le dénouement de la question du Paradis terrestre dépend de la connoissance du Phison » (p.2-3 de la Préface). L'étude de ce fleuve recouvre cinq chapitres ; cette importance vient du postulat méthodologique analysé précédemment. Puisque Moïse a voulu décrire le Paradis terrestre, en suivant son texte on suivra son regard et l'on parcourra l'espace réel : « Moyse qui écrivoit ces choses dans l'Arabie Pierreuse, voulant faire le dénombrement de ces fleuves, pour faire connoistre la situation du Paradis terrestre, l'a commencé par *le Phison*... » (p.217). Le plan du livre résulte donc logiquement des positions exégétiques et de la « théologie de l'histoire » de Huet.

Dans l'ordre du savoir

Il explique d'abord la nécessité de recourir à toutes les sources scientifiques possibles : « Préparez-vous au contraire à une lecture seche, à une recherche épineuse, à l'ennuy des citations, et à essuyer quelque Grec et quelque Ebreu. Une matiere aussi obscure que celle-cy ne peut s'éclaircir que par ces secours. Je l'appelle obscure ; car encore qu'aucune autre n'ait plus exercé l'esprit et le savoir des Peres de l'Eglise, des Interprétes de la Sainte Ecriture, et de toutes sortes de gens de lettres, et qu'elle ait produit une infinité d'ouvrages, à peine y voit-on rien de certain. Leur nombre rendra mon entreprise excusable ; et si je ne réussis pas, leur exemple meritera mon pardon » (p. 3-4). D'où vient cette obscurité qui nécessite une si minutieuse explication et le déploiement de tant de références ? Elle ne peut venir de Moïse dont les *intentions* et la *situation* sont très claires à ce sujet. C'est l'histoire de l'interprétation de ces versets qui a produit cette obscurité. Et le nombre et l'attitude des interprètes n'ont pu être que négatifs : « La situation du Paradis terrestre me paroist désignée si exactement par les termes de ce passage, que je me suis souvent étonné que les Interpretes y ayent fermé les yeux, pour s'abandonner à tant de vaines conjectures, qui y ont si peu de rapport » (p. 14).

L'interprétation a caché ce que Moïse nous montrait. Le savoir accumulé est donc le premier obstacle qui empêche d'atteindre le texte. Seul un autre type de savoir, lucide, les yeux ouverts, pourra lever cet obstacle. De plus le recours aux divers savoirs est aussi rendu nécessaire par la distance historique. Du point de vue exégétique l'histoire était perçue comme *sédimentation* ; en recouvrant le texte de Moïse, elle cachait le lien original. Du point de vue physique, naturel,

l'histoire est plutôt conçue comme *érosion* : le monde a bougé depuis Moïse et plus encore depuis l'âge du Paradis terrestre ; l'homme aussi a changé le monde : « Il faut se souvenir des changemens que l'art a apportez au cours de ces rivieres » (p. 215). A partir de ces deux raisons, sédimentation et érosion, on peut déduire l'ensemble des savoirs nécessaires : il y a d'abord le texte de la *Genèse* qu'il faut redécouvrir pour pouvoir rejoindre le Paradis terrestre. Pour être en mesure de « situer » Moïse, il faut connaître la géographie des temps, et pour cela faire appel aux auteurs sacrés et profanes de l'Antiquité ainsi qu'à d'autres textes bibliques. Pour connaître la situation récente des régions proches du Paradis terrestre, il faut recourir aux voyageurs. Enfin, pour les critiquer et les annuler, il faut citer les interprétations successives. Nous avons donc une logique de ce déploiement, de cette accumulation de références chez Huet. Loin que cela soit une simple manie d'érudit, il y a une cohérence très nette entre la finalité du texte, les moyens employés et les choix exégétiques. Il reste maintenant à étudier en détail l'ordre des preuves et des citations ; nous aurons ainsi reconstruit la cohérence d'un texte qui se veut scientifique et véridique.

Structure des chapitres

Nous avons jusqu'à présent considéré le texte du *Traité* d'assez loin en le situant dans l'espace et dans le temps de Huet : conditions de possibilité théologique et culturelle ; dans l'espace et le temps de Moïse : position de l'auteur, Moïse et la structure du texte ; dans l'espace et le temps entre Moïse et le Paradis : le Déluge, Babel ; enfin dans l'espace et le temps de la tradition : les références de Huet. Il s'agit de voir maintenant comment cet ensemble de conditions se trouvent appliquées à l'intérieur de chaque chapitre du *Traité*. En effet la structure des chapitres révèle parfaitement les postulats méthodologiques vus plus haut.

« Confirmatio » et « concordia »

La structure globale est simple : il s'agit d'une *démonstration*. Pour Huet démontrer la vérité du texte ou du verset cité consiste à montrer l'univocité de son sens et à prouver qu'il correspond à un lieu terrestre déterminé, existant. Il y a donc structuration et vérification réciproques du texte et de l'espace, le tout ayant pour but de confirmer l'opinion de Huet.

Chez lui la démonstration est fondamentalement circulaire. Elle est donc toujours une confirmation, ou plutôt une simple redécouverte. Le savoir accumulé n'est pas là pour apporter du nouveau ; Huet se refuse lui-même à toute nouveauté. Cette *demonstratio* n'est donc qu'une *concordia* : *concordia* entre Huet et Moïse, entre le texte et l'espace. Au-delà de toutes les médiations historiques et naturelles le *Traité* de Huet tend à se superposer directement à l'espace étudié ; c'est le livre lui-même qui est une carte.

Cette structure s'éclaire si l'on considère le plan global d'un chapitre. Huet cite d'abord le verset considéré, puis indique le sens univoque ou équivoque des mots du verset. Il examine ensuite les opinions erronées et les traductions

(obscurcissantes) pour les réfuter. Il montre enfin la vérité de son opinion par des preuves textuelles, philologiques ou historico-géographiques. Il s'agit certes d'un plan global et certains chapitres sont beaucoup plus simples, notamment le chapitre seizième qui concerne l'Euphrate, pour lequel il n'y a pas de difficulté de localisation.

Les chapitres importants concernent donc des lieux ou des termes difficiles, des cas où la relation texte / espace n'est pas immédiate ou univoque : *Eden, Mikkedem, Phison, Chavilah, Bedolach, Schoham, Gehon, Chus*. Huet cite les interprètes pour corriger : son texte manifeste sans cesse une volonté d'apprendre à lire. Ainsi il montre l'insuffisance de la méthode étymologique, qui reste à l'intérieur du texte mais oublie les notations et indices de situation donnés par Moïse : « Je donneray pour troisieme preuve, l'exemple de plusieurs autres lieux, qui pour leur agrément ont eu le mesme nom d'Eden. Tel estoit celuy dont parle le Prophete Amos, bien different et bien éloigné de celuy de Moyse. C'estoit une belle vallée de Syrie, située entre le Liban et l'Antiliban, dont Damas estoit la capitale. Cette vallée merita le nom d'*Eden*, ou plutost de *Beth-Eden*, c'est-à-dire, *Maison de delices*, à cause de sa fertilité et de son amenité. C'est ce qui a fait croire à quelques-uns, que c'estoit là qu'il falloit chercher le Paradis terrestre ; et ils n'en ont pas douté, quand ils ont trouvé dans le voisinage une ville nommée Paradis, celebrée par Pline et par Ptolemée. Ils y ont aussi cherché le lieu où Adam fut crée, et celuy où Caïn tua son frere, et ont crû les y trouver. Mais ces conjectures s'évanouissent quand on vient à les appliquer au passage de Moyse, et à toutes les circonstances qui y sont marquées ; et que l'on n'y trouve ni Phison, ni Gehon, ni Chavilah, ni Chus » (p. 26-28).

Le « mot » ne suffit pas, il faut les circonstances. Huet d'ailleurs ne conteste pas radicalement l'étymologie, mais plutôt l'usage qui en est fait ; ainsi à propos du Tigre : « Ce fleuve se rencontre le troisiéme dans l'ordre que Moyse s'estoit prescrit, et qui convenoit à sa situation, lorsqu'il faisoit cette description. Cet ordre et le nom que le fleuve porte encore aujourd'huy, le font assez distinguer ; car le nom de *Chiddekel* que Moyse luy donne, celuy de *Tigre* que luy donnent les Européens, et celuy de *Diglath* qu'on luy donne dans le Levant, sont la mesme chose. Cela surprendra ceux qui n'entendent pas l'art des etymologies : art absolument nécessaire dans l'usage des belles lettres, qui demande beaucoup d'erudition, et dont Quintilien recommende expressément l'étude » (p. 173-174).

Par où commencer ?

Si pour Huet les mots sont des marques et le texte un espace, il ne sombre pas dans la confusion ; la localisation doit procéder selon un certain ordre. Face à un texte d'un côté et à un lieu de l'autre, Huet se pose la question : par où commencer ? « Si je fais donc voir que ces marques conviennent uniquement au fleuve que je prétends estre le Phison, on ne pourra pas contester mon sentiment. C'estoit par là que devoient commencer ceux qui ont recherché la situation de cette riviere, dont j'ay rapporté les differentes opinions. Car si aprés avoir découvert un païs de Chavilah, fecond en or, en perles, et en pierres précieuses, ils y eussent découvert un fleuve qui eust eu quelque jonction avec le Gehon, le Tigre, et l'Euphrate, ils auroient raisonné consequemment, en concluant que ce fleuve devoit estre le Phison. Mais au lieu de cela, ils ont placé le Phison là où il leur a

plu, et quasi à l'avanture, et ils ont ensuite nommé Chavilah le païs qu'ils avoient choisi pour y mettre le Phison » (p. 108-109). Et ailleurs : « Pour trouver Chavilah, il falloit suivre les traces que les Ecrivains sacrez ont marquées » (p. 110). Les erreurs d'interprétation sont des erreurs de perspective ; Huet donne un guide de lecture qui est aussi un guide de reconnaissance : « ... nous pouvons encore trouver d'autres indices, qui nous serviront à le reconnoistre » (p. 192).

LE PROBLÈME DE LA LOCALISATION À LA FIN DU XVII[e] ET AU DÉBUT DU XVIII[e] SIÈCLE

Nous avons envisagé les conditions de possibilité et même d'écriture du livre de Huet, son rapport à la science, à la vérité, les effets de la distance chronologique et spatiale qui nous sépare de Moïse et plus encore du Paradis terrestre. De même nous avons vu les effets méthodologiques du choix de l'attribution mosaïque de la *Genèse*. Tout en voulant faire œuvre de science et clore le débat, Huet s'installe dans un point de vue, dans un champ rétréci : il ne peut que regarder par-dessus l'épaule de Moïse écrivant la *Genèse*.

En nous attardant maintenant au problème de la localisation lui-même, nous analyserons un autre type de contraintes, non plus exégétiques, mais géographiques : comment faire concorder, comment superposer (puisque Moïse y est arrivé) l'espace et le texte ?

La vérité sera ici *Concordia* entre les marques données dans le texte et les faits de la géographie.Les difficultés viennent du fait qu'il y a des mots pouvant décrire ou désigner plusieurs lieux possibles, et des lieux qui répondent à certaines marques mais non à d'autres.

En esquissant plus loin une comparaison entre les choix de Huet et ceux de Dom Calmet et du P. Hardouin nous verrons mieux quels types de contraintes fonctionnent dans le *Traité*. En effet si Dom Calmet est très conscient de la complexité des rapports texte / espace, Huet en revanche s'est mis dans des conditions de lecture des versets qui lui font facilement éliminer les doutes. Il y a chez lui un principe de distinction simple : s'en tenir à la lettre en ce qui concerne le texte, s'en tenir à la surface en ce qui concerne l'espace.

Pour cette analyse nous ne suivrons pas exactement l'ordre des chapitres, mais nous aborderons d'une part les difficultés du texte et de l'autre celles de l'espace : la localisation n'est, pour Huet, rien d'autre que la solution de ces difficultés, de ces contradictions. « Car si l'on demande par exemple, à ceux qui le placent dans la Syrie, auprés de Damas, où sont ces quatre fleuves, et ces regions de Chavilah et de Chus, ils demeurent sans réplique. Si l'on demande à ceux qui le mettent dans la Mesopotamie ou dans la Babylonie, au dessus de la jonction du Tigre et de l'Euphrate, où sont les païs de Chavilah et de Chus, ils sont contraints de les mettre en des lieux qui démentent le témoignage de toute l'antiquité. Si l'on objecte à ceux qui ont prétendu que le Nil est le Gehon et que le Gange est le Phison l'éloignement de leurs sources entr'elles, et de celles du Tigre et de l'Euphrate : ils se deffendent par des miracles, ou par des fictions, alleguant ce qu'ils croyent qui peut estre, pour ce qui est, et avancent sans aucune preuve que la source de ces quatre fleuves estoit veritablement dans le Paradis ; mais qu'aprés avoir baigné ce lieu de délices, ils entroient dans la terre, et alloient chercher d'autres issues au bout du monde par des canaux souterrains.

C'est ainsi que l'esprit humain s'écarte quand il a une fois perdu la piste de la vérité » (p. 14-15).

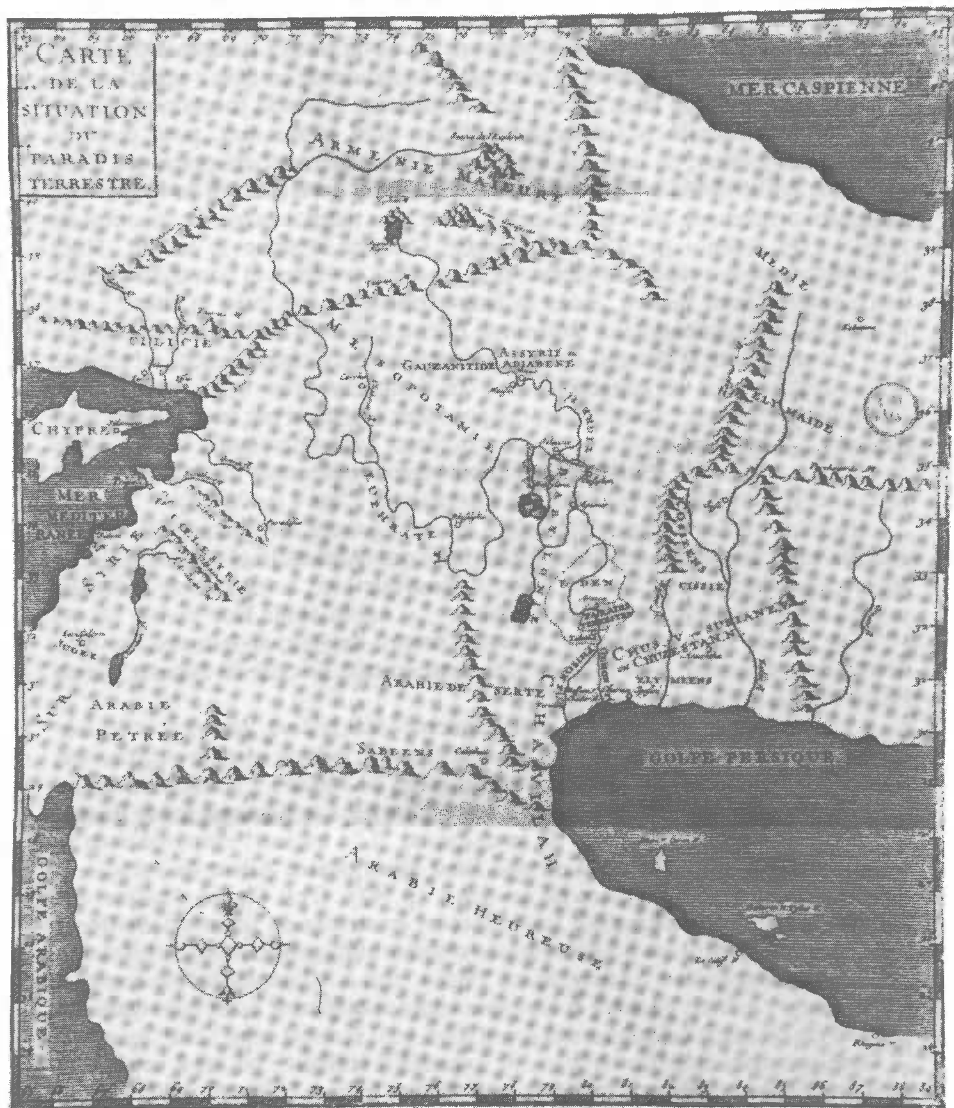
L'ordre et la hiérarchie des questions

Il y a pour Huet une hiérarchie des questions. En éliminant du problème de la localisation le Tigre et l'Euphrate, dont les sources et le lit sont connus (ch. 6, 14, 15, 16), il nous reste à étudier deux types de difficultés. Difficultés selon le texte : *Eden, Mikkedem, Raschim,* (ch. 2, 3, 4) ; et selon l'espace : *Gehon, Phison, Chus, Chavilah, Or, Bdellium* (ch. 7 à 13).

Du côté du texte

Il faut avant tout dire où Huet localise le Paradis terrestre : « Je dis donc que le Paradis terrestre estoit situé sur le canal que forment le Tigre et l'Euphrate joints ensemble, entre le lieu de leur jonction, et celuy de la séparation qu'ils font de leurs eaux, avant que de tomber dans le Golfe Persique. Et comme ce canal faisoit quelques détours, et quelques courbures, je dis, pour entrer dans une plus grande précision, que le Paradis estoit situé sur une de ces courbures, et apparemment sur le bras meridional de la plus grande, qui a esté marquée par Agathodaemon dans les Tables Geographiques de Ptolémée, lorsque ce fleuve revient vers l'Orient, aprés avoir fait un long détour vers l'Occident (...) J'ajoute encore que les quatre testes de ce fleuve sont le Tigre et l'Euphrate avant leur jonction, et les deux canaux par où il tombe dans la mer aprés sa division ; que le plus occidental de ces deux canaux est le Phison ; que le païs de Chavilah qu'il traverse, est une partie de l'Arabie Heureuse, et une partie de l'Arabie Déserte : que le Gehon est le canal oriental des deux dont j'ay parlé ; et que le païs de Chus est la Susiane » (p. 16-17). On voit donc que les fleuves sont au cœur du problème et, de fait, leur localisation occupe l'essentiel du livre. On remarque l'absence du mot « Eden » dans cette définition. Cela signifie-t-il que la situation de cette province, dont dépend celle du Paradis, est évidente ? Non, c'est seulement qu'Eden ne peut être localisée que par les fleuves.

Les premiers chapitres concernent donc *Eden, Mikkedem* et autres difficultés textuelles, mais seulement pour introduire au problème des fleuves. Conformément à sa théorie de l'auteur, Huet choisit l'hébreu ; ce choix va conditionner la localisation. Nous voyons tout d'abord que sa lecture du texte hébraïque lui permet de faire une « économie de fleuves » : il les réduit de quatre à deux, les deux plus connus, le Tigre et l'Euphrate. Par ce moyen il évite la difficulté majeure qui était celle des *sources* des fleuves (*Raschim*) et plus précisément de leur éloignement. Cela explique donc qu'il situe le Paradis à l'opposé de Dom Calmet. Le principe d'économie de Huet lui permet de le situer à l'embouchure ; Calmet le situe du côté de la source. La logique est donc la



Carte de la situation du Paradis terrestre (P. D. HUET, *Traité de la Situation du Paradis Terrestre,* Amsterdam, 1701)

suivante : la situation du Paradis terrestre dépend des quatre fleuves, mais la localisation de ceux-ci dépend à son tour de l'interprétation du mot *Raschim.*

Comme Huet il nous faut partir du texte et des difficultés de mots, avant de considérer les difficultés de lieu. Trois mots sont à retenir : *Eden, Mikkedem, Raschim.*

« En Eden ». Ici la difficulté vient de ce qu'on trouve ce nom à plusieurs endroits de l'Ecriture, mais vient surtout de la nature de ce nom : appellatif ou locatif ? Le choix que Huet fait du texte hébreu lui donne la solution ; Eden ne peut être que locatif : « La seconde preuve dont je me sers, pour montrer qu'Eden est un nom de lieu, est fondée sur le texte Ebreu, qui porte que Dieu planta un jardin *beᶜêdén* dans Eden : la préposition exprimée par la lettre *beth* designant clairement, suivant son principal et plus naturel usage, la situation du Jardin dans Eden » (p. 25). Choisissant l'hébreu et donc le locatif, Huet manifeste bien sa volonté de situer : il s'agit d'une province et non d'une qualité de ce Jardin. Nom de lieu, *Eden* se trouve plusieurs fois dans la Bible : cela multiplie-t-il les ambiguïtés ? Doit-on se fier au seul nom d'*Eden* ? Pour Huet ce n'est pas seulement le mot qui compte, il faut aussi les « circonstances » ; le texte doit s'appuyer sur la géographie : « Je donneray pour troisiéme preuve, l'exemple de plusieurs autres lieux, qui pour leur agrément ont eu le mesme nom d'Eden (...). Mais ces conjectures s'évanouissent quand on vient à les appliquer au passage de Moyse, et à toutes les circonstances qui y sont marquées ; et que l'on n'y trouve ni Phison, ni Gehon, ni Chavilah, ni Chus » (p. 26-28).

Huet se contente donc de la surface du texte (contre les interprètes), mais il accepte toute la surface du texte (contre ceux qui oublient la géographie). Cette analyse que donne Huet de « en Eden » manifeste bien la logique de la localisation, et il l'explicite d'ailleurs lui-même : « Aprés avoir bien établi, ce me semble, que le nom d'Eden est un nom propre de lieu, il faut tascher d'en découvrir la situation, pour parvenir à la connoissance de celle du Paradis, qui en faisoit la plus noble partie » (p. 29).

La deuxième difficulté de mot concerne *Mikkedem*, qui peut à la fois signifier le temps et le lieu. Le mot est équivoque en hébreu et, pour justifier son choix du locatif, Huet fait appel aux autres textes de Moïse : « Peut-on douter au reste que Moyse n'ait employé le mot *Mikkedem* dans le sens que je luy donne, lorqu'on voit que dans la suitte de sa narration, il l'a toujours employé dans le même sens ? Comme quand il dit que Dieu ayant chassé Adam du Paradis, il establit sa demeure à l'Orient de ce lieu » (p. 43). C'est l'unité d'auteur qui impose l'unité de signification. La traduction en termes de lieu n'est d'ailleurs pas une solution définitive ; elle entraîne d'autres ambiguïtés. Ainsi l'expression « à l'Orient » peut être relative soit à l'Eden, soit à Moïse lui-même lorsqu'il « décrivait » : « Il est douteux si Moyse a voulu simplement nous faire entendre que le Paradis estoit oriental à son égard, lors qu'il écrivoit cecy ; et à l'egard de la Terre promise, pour les habitans de laquelle il écrivoit : ou s'il a voulu dire qu'il estoit dans la partie orientale du païs d'Eden. Mais (...) le païs d'Eden estant si proche de l'Arabie Pierreuse, où estoient alors les Israëlites, peu d'entre eux ignoroient sa situation ; et il luy suffisoit d'avoir marqué que le Paradis estoit dans le païs d'Eden, pour faire connoistre que le Paradis estoit oriental à son égard, et à l'égard de la Terre promise » (p. 45-46).

« En quatre têtes ». Ici encore Huet se livre à une critique de la traduction latine de la Vulgate, car elle est source d'ambiguïtés : « Le mot *capita* dont s'est

servi l'Auteur de la Vulgate, en traduisant à la lettre l'Ebreu *raschim*, a trompé plusieurs Commentateurs. Car ayant trouvé dans Virgile, dans Horace, dans Properce, et fort souvent dans Vitruve et dans quelques autres Auteurs Latins, le mot *caput* dans la signification de *source, fontaine*, ils luy ont donné icy le même sens, et ont jugé que ce fleuve produisoit les sources des fleuves que Moyse va nommer » (p. 66). En refusant la Vulgate, Huet élimine toutes les recherches sur les sources des fleuves qui seront la principale difficulté de Dom Calmet et du P. Hardouin. Ce refus lui simplifie la localisation, car il peut réduire la distance entre les fleuves sans avoir à utiliser l'argument du « cours souterrain ». Le sens des mots va donc conditionner directement la configuration géographique des fleuves : « Les mots *raschim* et *capita* sont pris icy figurément : non pas selon l'explication de quelques Interpretes, pour signifier des fleuves qui soient les chefs et les princes des autres fleuves du païs (...) Le mot *raschim* dans cette signification auroit du estre suivi du nom de la chose, dont ces fleuves auroient esté les chefs (...) mais il est employé pour marquer les *commencemens*, les *abords, ce qui se rencontre le premier* (...) Le sens le plus propre est que le fleuve se divisoit en quatre testes, quatre commencemens, quatre entrées. Et ce seroit parler fort proprement, que de dire de quelqu'un, qui au sortir du Jardin se seroit embarqué sur le fleuve ; qu'aprés avoir navigué quelques temps, il seroit entré dans le Phison, ou dans le Tigre » (p. 66-69). Après ces questions textuelles concernant *raschim*, Huet va insister sur la distinction entre *cours* et *lit*: « En cela il ne faut pas considerer le grand fleuve avec ses quatre branches, par rapport au cours de son eau, mais par rapport à la disposition de son lit. (...) Il faut regarder le lit de ce fleuve comme un grand chemin, dont on pourroit dire qu'il traverse une forest, et que delà il se divise en quatre chemins, soit que la division se fasse au-dessus ou au-dessous de la forest. Moyse n'a point dit si celle du fleuve se fait au-dessus ou au-dessous du Paradis ; ni si elle se fait prés ou loin. C'estoit assez de dire, que de nommer les quatre canaux ou rivieres qui naissoient de cette division » (p. 69-70). Tout indique que les fleuves sont les indices majeurs de localisation et c'est pourquoi Moïse les mentionne : « Ces quatre rivieres estoient si connues dans les lieux où Moyse écrivoit, et aux personnes pour qui il écrivoit, qu'il suffisoit de les nommer pour les faire connoistre. Il ne s'en est pas pourtant contenté ; et comme prévoyant que les siecles futurs, et les nations éloignées, qui avoient part aussi au dessein de son ouvrage, auroient besoin de quelque éclaircissement, il a apposé des marques si claires pour faire reconnoistre ces rivieres, qu'on ne peut s'y méprendre que faute d'attention, et ne pas voir que les quatre rivieres qui partageoient le grand fleuve du Paradis, estoient l'Euphrate et le Tigre au-dessus ; et au-dessous les deux branches qui divisent le canal commun du Tigre et de l'Euphrate, avant qu'il tombe dans le Golphe Persique » (p. 70-71).

Du côté de l'espace

Avec les difficultés géographiques la notion de *marque* va devenir essentielle : marques de Moïse dans le texte (or, bdellium), marques sur le terrain (richesse, ancienneté, fécondité, beauté...). Or le fleuve le moins connu est celui qui a le plus de marques : le Phison. Huet cherchera donc à retrouver ces marques dans l'espace : « Les plus sures marques pour reconnoistre le Phison, sont

celles que Moïse y a apposées, lorsqu'il a dit qu'il arrose la terre de Chavilah, qu'on trouve dans cette terre de bon or, des perles, ou du Bdellium, et la pierre d'Onyx. Si je fais donc voir que ces marques conviennent uniquement au fleuve que je prétends estre le Phison, on ne pourra pas contester mon sentiment » (p. 108-109). Le texte résume parfaitement la méthode de Huet ; du texte à l'espace et retour au texte : *concordia* et *confirmatio*. Huet va du plus inconnu (Gehon, Phison), au plus connu (or, bdellium, onyx). S'il ne commence pas par les preuves les plus « physiques », c'est parce qu'elles n'ont qu'un statut de confirmation annexe et non de véritables preuves. En d'autres termes, on ne peut pas dire que l'espace confirme ou infirme le texte ; le texte a sa vérité en lui-même et se suffit. C'est pourquoi à propos de la confusion Phison-Gange, Huet critique les preuves généralement fournies : « Cette opinion s'est principalement établie sur la beauté, les richesses et les commoditez de ce fleuve, dont les livres des Voyageurs sont pleins... » (p. 88-89). De même plus loin : « Ceux qui ont prétendu que c'estoit le Phase, si renommé par la conqueste de la Toison, n'ont pas esté en peine d'y trouver de l'or. Sa source n'est pas éloignée de celle du Tigre et de l'Euphrate. Ses eaux sont d'une bonté exquise. On trouve quelques perles dans les mers voisines, mais si rousses que les habitans ne daignent pas les ramasser. Mais je ne vois pas où l'on y trouvera le Bdellium, ny l'Onyx, ny aucune autres pierres precieuses, si ce n'est peut-estre le Saphir, selon que quelques-uns l'assurent : et je vois encore moins, comment de la Colchide on pourra faire le païs de Chavilah » (p.95)

Les preuves physiques ou géographiques ne sont donc recevables que si elles ne viennent en aucun cas constester la cohérence du texte biblique. Tout montre que le cœur de la démonstration réside dans la localisation du Phison, tout en découle et c'est pourquoi Huet s'attarde longuement sur les fausses identifications du Phison. Même ceux que Huet considère comme les plus proches de la vérité du texte de Moïse – tels Calvin, Scaliger ou les Docteurs de Louvain – ont erré en ce qu'ils n'ont pas pris en considération *d'où* Moïse écrivait : « Apres avoir fait voir ce que le Phison n'est point, il reste de faire voir ce qu'il est. J'ay déja dit que c'est le canal occidental des deux en quoy se divisent le Tigre et l'Euphrate joints ensemble. Pour en demeurer d'accord, il faut se souvenir que Moïse écrivit son Pentateuque dans l'Arabie Pierreuse ; et que des quatre fleuves dont il a parlé, ce canal estoit le plus proche de luy. De sorte que l'ordre naturel vouloit qu'il le nommast le premier. Celuy qui se présentoit ensuite estoit le canal oriental, et je montreray qu'en effet ce canal est le Gehon, qu'il a nommé le second. Ayant passé ce canal, et tournant à gauche pour revenir au lieu d'où l'on estoit parti, on rencontre le Tigre et ensuite l'Euphrate ; et c'est l'ordre que Moïse a suivi » (p. 98-99). Si Huet disqualifie les preuves géographiques, ou plutôt leur abus, il ne manque pas d'y recourir. Ainsi à propos de l'or : « Ce n'est pas tout : il nous faut trouver icy de l'or, et de bon or. Cela ne sera pas dificile : car les Auteurs sacrez et profanes vantent fort l'or et les richesses de l'Arabie » (p. 115). De même pour les perles : « Car pour des perles, il est certain qu'il n'y a point de lieu au monde où l'on en pesche de si belles, ni en si grande quantité, que dans la mer qui est aux environs de Baharen, isle du Golphe Persique, éloignée environ de dix lieues de Catif ; c'est-à-dire, dans la mer qui bat les costes de Chavilah, et là ou conduit l'embouchure du Phison » (p. 122). Il est significatif que le temps est ici aboli : par le texte mosaïque la géographie s'inscrit dans une sorte d'éternité.

Si l'on jette un regard d'ensemble sur tout le *Traité*, on constate sans peine que c'est un livre clos : du texte au texte. La rupture du Déluge et les révolutions de l'Histoire ne l'inclinent guère à se fier aux indices archéologiques ou géologiques. De là vient que ce livre est une laborieuse explication de mots. C'est dans la vérité du texte qu'il pose la réalité de l'espace.

Origine et fonctionnement des différentes interprétations : Calmet et Hardouin

Ayant considéré dans le détail la démonstration de Huet, il nous sera plus aisé de montrer deux autres manières de procéder, de localiser, aussi différentes entre elles qu'elles le sont par rapport à Huet. Deux cas de figures seulement, choisis parmi bien d'autres. Il ne s'agit donc pas de faire une analyse exhaustive de ces deux textes. Il serait d'ailleurs intéressant de faire l'inventaire et la répartition, en fonction des critères textuels ou géographiques, de toutes les situations possibles du Paradis terrestre, du XVIe au XVIIIe siècle. Avec Calmet et Hardouin, nous proposons ici une ébauche de cet inventaire idéal : compte tenu des contraintes textuelles ou géographiques, comment expliquer les différences et les distances dans la localisation ?

Les choix textuels

Attardons-nous tout d'abord au titre de l'ouvrage du Père Hardouin : *Nouveau Traité sur la situation du Paradis Terrestre, ou Conformité de Pline avec Moïse, par rapport à la position des fleuves du Paradis Terrestre* [11]. « Nouveau » indique clairement que c'est Huet qui est visé et attaqué. Cependant, si les opinions varient, Hardouin reste dans le même type de questionnement que son prédécesseur et place la position des fleuves au centre de sa recherche. Pour être polémique, la méthode d'Hardouin n'en est pas moins sérieuse.

Deux principes fondent son système : le choix du texte latin de la Vulgate et l'utilisation de Pline. « Il convenoit à un Catholique de suivre la Vulgate : et d'ailleurs on peut dire qu'elle est, sur cette matiére, plus exacte que les autres éditions, et même beaucoup plus claire »[12]. Quant à Pline son importance est démesurée. Il est mis à égalité avec Moïse, à tel point que pour Hardouin, il semble qu'il y ait deux textes de références : Moïse et Pline. Moïse étant représenté par Saint Jérôme : « J'espère qu'après la lecture de ce traité, les personnes qui ont du goût pour la langue Latine, quelles qu'elles soient, regarderont comme un effet de la Providence divine, que les ouvrages de Pline soient parvenûs jusqu'à nous ; car quoique cet Auteur n'eût pas la connoissance du vrai Dieu ; il est le seul de tous les Anciens qui ait fait mention dans ses livres de Géographie des fleuves du Paradis Terrestre, et il se trouve qu'il les met au même endroit où Moïse les a placés » (p. 4-5). Ces deux éléments seront donc les critères de localisation dans tout son livre.

D'où sa proposition fondamentale « J'ai dit que les fleuves que Pline appelle *flumen salsum*, ou le *fleuve salé* et *flumen Achanum* ou le fleuve *Achana*, sont les mêmes que Moïse nomme Géhon et Phison dans sa description du Paradis

Terrestre » (p. 3). Ayant choisi la Vulgate, Hardouin choisit le sens appellatif « Paradisum Voluptatis » et non locatif « en Eden ». De même pour *Mikkedem*, Hardouin prend la position contraire à celle de Huet et choisit « au commencement » au lieu de « à l'Orient ». Autre interprétation originale, ce n'est pas le fleuve qui se divise en quatre têtes, mais le Paradis lui-même : « *Qui inde dividitur in quatuor capita*, qui delà se divise en quatre chefs. Il faut faire attention que ce n'est pas du fleuve dont il est parlé dans cet endroit, mais du Paradis. Car le fleuve, dit Moïse, sortoit du lieu de délices pour arroser le Paradis : et ce Paradis, sçavoir le lieu de délices, étoit partagé en quatre parties, où se trouvoient autant de sources de fleuves ; car il est sans difficulté que l'Interpréte de la Vulgate a eû intention de rapporter le relatif *qui* au nom substantif *Paradis*, comme à l'antecedant le plus près de ce relatif. Ainsi, cet *indé, delà*, doit s'entendre du lieu où ce fleuve arrose tout le Paradis, et non de l'endroit où il se décharge dans la mer, qui est éloignée du Paradis de trente lieuës » (p. 59-60).

On pourrait multiplier les exemples où Hardouin renverse les thèses de Huet ; chez lui ces renversements sont systématiques. Hardouin se fonde aussi sur la situation d'écriture de Moïse. Mais il donne à ce dernier des intentions différentes ; ce qui lui permet d'expliquer la présence de quatre fleuves dans le texte de la *Genèse*, contradictoire avec son interprétation de *inde* : « Je crois avoir suffisamment prouvé que le principal dessein de Moïse, en écrivant la Génese, a été de faire connoître aux Israelites que Dieu leur destinoit pour héritage la meilleure partie de la Terre, qui leur étoit due, comme étant les prémiers nés des Nations » (p. 95). Mettant le projet de Moïse au futur, Hardouin va être obligé d'identifier Paradis terrestre et Terre promise ; pour cela il spécule sur les temps des verbes latins. Le fleuve considéré, la fontaine du verset sixième, devient alors le Jourdain. Voici donc où se situe le Paradis terrestre : « De tout ce qui vient d'être dit, tant par rapport à la fontaine du Jourdain, que par rapport à la sortie de ce fleuve pour se venir arroser le Paradis ; il me paroit que l'on peut sûrement conclure que ce Paradis étoit situé dans la Galilée, auprès du Jourdain, et dans le lieu où les cartes géographiques placent *Ennon*, ou du moins dans le voisinage » (p. 56).

Les réorientations opérées par le Père Hardouin sont nombreuses et il serait fastidieux de s'y attarder. Certains choix textuels, une certaine conception de l'histoire (Moïse/Pline, Paradis terrestre/Terre promise) entraînent des différences considérables dans la localisation du Paradis, lequel ne change pas seulement de lieu, mais aussi d'époque. Il faut dire enfin que le découpage textuel lui-même change : Huet considère surtout les versets dixième et quatorzième, alors qu'Hardouin attache une grande importance au verset sixième et s'arrête au verset dixième.

Les impossibilités géographiques

Dans la problématique que nous envisageons, Dom Calmet [13] représente un cas de figure important qui illustre bien les incohérences qu'entraînent certains choix de localisation. La difficulté centrale rencontrée par Calmet est classique : c'est celle des sources. Le système de Huet avait permis de contourner cet obstacle majeur puisque, grâce à son interprétation de *raschim*, il se donnait la

possibilité de mettre le Paradis terrestre ailleurs qu'aux sources des fleuves. Ne pouvant faire l'économie des fleuves que faisait Huet, Calmet va s'attarder à la question des sources. Voici sa thèse : « Après avoir exposé les différens systêmes que l'on a formés jusqu'ici sur la situation du Paradis Terrestre, il faut à présent proposer notre sentiment sur ce sujet. Nous croyons que ce lieu si célébre étoit dans l'Arménie, vers les sources de l'Euphrate, du Tigre, du Phase et de l'Araxe. La meilleure preuve que nous en puissions donner, c'est de suivre à la lettre le Texte de Moyse, et de montrer que tous les caractères qu'il donne au Paradis Terrestre, conviennent parfaitement à notre hypothèse »[14]. Pour appuyer sa thèse, Dom Calmet ne manque pas plus de preuves que Huet ou Hardouin ; il cite Diodore de Sicile, Quinte Curce, Tournefort, qui attestent que « le pays qui est voisin des sources de l'Euphrate et du Tigre, est d'une fertilité si extraordinaire qu'on est obligé de retirer le bétail des paturages, de peur qu'il ne s'incommode en mangeant plus qu'il ne faut » (p. 220). Tout concourt pour manifester le caractère paradisiaque de cette région : « On lit dans une Mission du Curdistan, faite en 1681, qu'il y a dans ces pays-là, des Chrétiens qui passent leur vie à la manière des Nomades sans demeures fixes, et qui pendant l'été se retirent dans un lieu délicieux nommé *mille fontaines*, dont les sources formant mille ruisseaux, se rendent dans le vallon en quatre endroits, s'y réunissent et y forment, dit-on, quatre grandes rivières, qui sont l'Euphrate, le Tigre, le Goezo et le Chalich, dont les eaux s'étant plusieurs fois perdues sous terre, reparoissent de nouveau après plusieurs détours. La Tradition du pays est, qu'en ce lieu étoit situé le Paradis Terrestre » (p. 220). Les témoignages abondent, mais Calmet va être obligé de distinguer implicitement témoignage et preuve. Prouver c'est « montrer », « faire voir » ; c'est donc l'espace lui seul qui peut « parler » et prouver la vérité du texte : « Nous avouons que nous ne pouvons, suivant notre systême, *montrer* dans le pays d'Eden aucune source, aucun fleuve, qui se partage en quatre têtes, dont l'une soit l'Euphrate, l'autre le Tigre, la troisiéme le Phison et la quatriéme le Gehon. Mais nous pouvons *faire voir* dans ce pays ces quatre fleuves sortant des mêmes montagnes, et assez près les uns des autres ; et je pense que cela suffit pour *vérifier* le texte de Moyse, étant assez croyable qu'anciennement ces sources étoient beaucoup plus voisines : plusieurs Anciens ont même dit positivement que l'Euphrate et le Tigre avoient une même source » (p. 220-221 ; c'est nous qui soulignons). Calmet, quoique ne pouvant faire voir les quatre sources, réussit à accorder l'espace et le texte, les témoignages anciens et modernes. Il y a pourtant chez lui un certain nombre de contradictions, sur la situation du Paradis terrestre lui-même et sur les quatre fleuves. Tout d'abord il semble que le Paradis terrestre soit à la fois inaccessible et reconnaissable par des marques géographiques, vide depuis la chute et pourtant habité. Calmet ouvre en effet sa *Dissertation* en insistant sur la distance, la rupture marquée par Adam chassé de Paradis : rupture de la relation homme/espace : « Depuis qu'Adam fut chassé du Paradis Terrestre, et que Dieu eut placé sur les avenues de ce lieu de délices un Chérubin armé d'un glaive étincelant, l'entrée en a été interdite aux hommes et ce lieu leur est devenu tellement inconnu, que malgré les caractères par lesquels Moyse en a designé la situation, nul jusqu' aujourd'hui n'a pû se flatter de l'avoir découvert d'une maniere qui satisfasse à toutes les difficultés » (p. 221). Mais plus loin Calmet affirme tout de même : « La tradition du pays est, qu'en ce lieu étoit situé le Paradis Terrestre » (p. 220). Que peuvent valoir ces témoignages sur un lieu

fermé à la connaissance des hommes ? Huet occultait complètement la question théologique liée à la chute et à la fermeture du Paradis. Calmet au contraire montre l'importance épistémologique de cette question dès les premières lignes de sa *Dissertation*, mais il n'en tient nullement compte dans la suite de ses analyses. Pour résoudre la difficulté des sources, Calmet est donc obligé d'insister sur les changements terrestres – ce qui renvoie au modèle diluvien – qui sont intervenus depuis l'âge du Paradis ou du moins depuis l'Antiquité : « Peut-être même que depuis le déluge et depuis Moyse, les sources des fleuves qui sortoient du Paradis Terrestre ont été déplacées, et que ce qui étoit plaine est devenu montagnes, ou que les montagnes de ce pays-là se sont affaissées et dérangées, ce qui forme de nouveaux obstacles à la découverte de ce lieu » (p. 221). Calmet est peu préoccupé par les obstacles textuels, par les mots ; c'est le « terrain » qui est son principal souci.

Connaissant ces principes, nous allons voir que Calmet centre toute sa démonstration sur la *situation des sources* jadis et maintenant, ainsi que sur leur éloignement réciproque : « Les anciens Géographes, les plus célèbres et les plus exacts, comme Strabon, qui étoit Cappadocien, et par conséquent assez voisin de l'Arménie ; Pline, qui écrivoit sur des mémoires de Domitius Corbulo et de Licinianus ; Mucien, qui avoit été sur les lieux, et Xénophon, qui avoit suivi l'Euphrate dans une grande partie de son cours, au retour des dix mille ; Pomponius Mela, et Ptolémée le Géographe sont si peu d'accord entr'eux, quand il est question de fixer les sources de l'Euphrate et du Tigre, que Saumaise, et après lui Christophe Cellarius, dans sa Géographie ancienne, ont toutes les peines du monde à les concilier : ou, pour mieux dire, reconnoissent qu'il est impossible d'accorder des choses si contraires . On doit avouer que ces deux fleuves ont différentes sources ; qu'ils sont formés de diverses fontaines, qui sourdent de différens endroits des montagnes, et qui ont différens noms. C'est cette différence, qui a causé la varieté de sentimens dont on a parlé. Mais il suffit pour notre dessein de montrer que ces deux fleuves si fameux, et qui sont comme les deux points fixes que Moyse nous a laissés pour établir la situation du Paradis Terrestre, ont leurs sources dans la grande Arménie ; tous deux dans le Mont Taurus, l'Euphrate dans le Mont Abos, du côté du Septentrion ; et le Tigre dans le Mont Niphate, autre branche du Mont Taurus, du côté du Midi » (p. 222). Alors que Huet insistait sur le rôle du Phison comme marque principale laissée par Moïse pour situer les trois autres fleuves et donc le Paradis, Dom Calmet prend pour point de départ ce qui est le plus connu géographiquement, l'Euphrate et le Tigre ; mais il se trouve alors affronté à la localisation des sources.

Sans analyser la *Dissertation* de Dom Calmet en sa totalité, on a pu toutefois montrer comment certains choix commandaient les différences, si importantes, de localisation. On peut expliquer de cette manière le grand nombre de traités sur la situation du Paradis terrestre : dans chaque système de localisation, il y a un principe, ou un postulat, qui est à l'origine de l'écart et qui, tout en créant des contradictions nouvelles, permet aussi de les expliquer ou de les réduire. Ainsi tout l'appareil historique et géographique des témoignages et des marques reste secondaire : aucun de nos trois auteurs n'en manque, tous pensent prouver que la région choisie était la plus belle et la plus riche en or. Plutôt que l'érudition ou les sources de ces « géographies sacrées », c'est donc la logique de leur choix qu'il faut analyser, une logique que fait jouer le rapport texte/espace.

CONCLUSION

Etudier les rapports entre l'espace et le texte, c'est-à-dire un problème central de la *Geographia Sacra*, nous a permis d'envisager certaines conditions herméneutiques de l'érudition ecclésiastique à la fin du XVIIe siècle. En fait la spécificité du discours de Huet semble apparaître à ses contemporains : dans son catalogue pour l'année 1691-1692, le *Journal des Savants* ne classe pas le *Traité de la Situation du Paradis Terrestre* sous la rubrique *Biblia Sacra, Interpretes,* ni sous la rubrique *Historici Sacri et profani*, mais dans la classe des *Miscellanei* ; c'est donc un texte inclassable, hybride. Aussi bien Dom Calmet emploie-t-il le genre de la dissertation, lui aussi très vague. Les contemporains percevaient sans doute qu'on ne pouvait parler d'exégèse à ce propos. Le *Journal des Savants* insiste surtout sur le caractère démonstratif de ce texte (ce que Bossuet appelait les « liaisons naturelles ») et résume la structure de cette démonstration en la terminant par « Ce qu'il fallait démontrer »[15].

Du point de vue philosophique cette enquête de Huet est indissociable d'une certaine philosophie de l'histoire et d'un certain type de relation avec la vérité.

Huet recherche les origines ou l'Origine tant au niveau spatial que textuel : « L'opinion que j'ay proposée touchant la situation du Paradis terrestre, se prouve encore tres-solidement de ce que ce païs a esté le premier habité. Il nous en reste peu de marques, mais celles qui restent concourent à cette preuve. La premiere est cette ville que bastit Caïn à l'Orient d'Eden, et à qui il donna le nom de son fils Enoch »[16]. On passe ainsi de l'espace habité par l'homme et qui lui est donné par Dieu, au premier espace aménagé, transformé par l'homme ; on est conduit des origines de *l'humanité* aux origines de la *civilisation*.On a là une figure très importante dont on sait quelle sera la fortune au XVIIIe siècle. Cela est d'ailleurs encore plus manifeste si l'on met en relation Paradis terrestre et Déluge comme le fait Huet à la fin du *Traité* : « On peut encore conjecturer la situation du Paradis par le lieu où s'arresta l'Arche aprés le Déluge. Moyse dit que ce fut sur les montagnes d'Ararat; c'est-à-dire, selon les meilleurs Interpretes, sur les monts Gordyens, qui estoient proches de la source du Tigre et de la grande Armenie ; et qui s'étendoient assez loin au Levant et au Midy vers l'Assyrie »[17]. Pour Huet, comme il l'explique dans son *Histoire du commerce et de la Navigation des Anciens* (1716), le Déluge est l'origine de la civilisation, puisque c'est l'occasion de la première construction : il n'y a pas d'histoire de la civilisation sans origine et pas d'origine hors de la Bible. Cela permet donc de voir une cohérence forte entre l'apologétique comparatiste de la *Demonstratio Evangelica* (1671) et les ouvrages de Huet concernant l'histoire ancienne : les deux types d'entreprises ont une finalité commune.

Le deuxième aspect du mythe de l'origine chez Huet se trouve dans sa relation au texte et à la vérité du texte. Inspiré et attribué, le texte biblique est immédiatement vrai ; mais en même temps les détours de l'érudition sont nécessaires pour accéder à cette vérité première. Il y a chez lui toute une théorie de l'altération de la vérité ; mais ce n'est jamais le texte qui est altéré, c'est notre relation au texte. Le texte montre ; mais pour percevoir ce qu'il montre, il faut le détour historico-logique de la démonstration. La vérité est donc à la fois immédiate et perdue. Montrer et démontrer : c'est en conjuguant origine et vérité que l'on peut comprendre la superposition des deux démarches.

L'accumulation érudite aurait alors pour seule fin d'abolir le temps et les ruptures qui nous séparent de l'origine.

Ainsi à travers les relations texte-espace trouvées chez Huet, nous voyons comment se construit un cadre conceptuel, et comment au sein de l'érudition se cache en fait une philosophie de l'histoire, de l'expérience et de la vérité.

Jean-Robert MASSIMI

NOTES

1 Il est important de citer cette traduction de Huet (*Traité*, p. 15-16) : faite directement sur le texte hébreu, on verra qu'elle commande les analyses et les choix de l'auteur.

2 Voir par exemple K. KITAMURA,« Cosmas Indicopleustès et la figure de la terre », *supra*, p. 89-91.

3 Sur une problématique à peu près semblable à propos de l'espace du Purgatoire voir J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

4 Il n'y a guère de raisons de présenter ici l'état de l'historiographie et de la bibliographie concernant Huet. Citons seulement les textes les plus importants et les plus récents : A. DUPRONT, *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste*, Paris, 1930. Plus récemment des allusions très intéressantes sont faites par J. LE BRUN, « Entre la *Perpétuité* et la *Demonstratio Evangelica* » dans *Leibniz à Paris (1672-1676)*, tome II, Wiesbaden, 1978. Voir aussi J. LE BRUN, « De la spéculation à la Morale. La Bible dans le Catholicisme français au XVIIe siècle », *Esprit*, septembre 1982, p. 118-132.

5 Sur ce sujet on pourra surtout consulter : E. LABROUSSE, « Le Paradoxe de l'érudit Cartésien Pierre Bayle », dans *Religion,Erudition et Critique au XVIIe siècle* ; R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, Paris, 1979 ; J. LE BRUN, « Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon », dans *XVIIe siècle*, Paris, avril-juin 1981 ; B. NEVEU, « Archéolâtrie et Modernité dans le savoir ecclésiastique au XVIIe siècle », dans *XVIIe siècle*, Paris, avril-juin 1981. Le rapport érudition/philosophie n'a pas encore été étudié de manière exhaustive, on trouve quelques allusions dans L. BRUNSCHVICQ, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1949 ; et G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1980.

6 ERASME, *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, Moguntiae, 1521.

7 P.D. HUET, *Traité de la Situation du Paradis Terrestre*, 7ème édition revue et corrigée, Amsterdam, 1701, p. 4-6.

8 Sur l'histoire perçue comme sédimentation, voir *infra*, p. 210.

9 HUET, *Traité*, p. 212.

10 C'est la raison pour laquelle le chapitre premier commence par la citation intégrale des versets de la Bible : c'est aussi bien le point de départ que le point d'arrivée.

11 Nous utilisons ici l'édition publiée à la Haye en 1730 (*Traitez geographiques et historiques. Pour faciliter l'intelligence de l'Ecriture Sainte*, par divers Auteurs celebres, t. I), mais le livre de Hardouin est de 1716. Jean Hardouin, jésuite, né à Quimper en 1646 et mort à Paris en 1729, est un personnage original et paradoxal. Théologien, historien, commentateur, éditeur, numismate, c'est un esprit systématique qui recherche la nouveauté à tout prix et la plupart du temps aux dépens de la rigueur scientifique. Ses positions en matière exégétique sont particulièrement étonnantes : pour lui, Hérode était Athénien, le Christ et les Apôtres avaient prêché en latin. Quant aux traducteurs de la Bible, Aquila, Symmaque et Théodotion, ils sont, à son avis, des officiers du palais de Philippe-Auguste ! Ce goût du paradoxe mit Hardouin en conflit avec la plupart des savants et religieux de son époque. A côté de ces fantaisies, qu'il argumente d'ailleurs assez bien, il fit paraître en 1686 « ad usum Delphini » (sorte de collection fondée par Huet alors qu'il était sous-précepteur du Dauphin), l'*Histoire Naturelle* de

Pline dont la valeur sera reconnue par tous. Nous constaterons d'ailleurs combien Pline est important pour Hardouin.

12 HARDOUIN, *Nouveau Traité de la Situation du Paradis Terrestre*, p. 4.

13 Cette *Dissertation sur le Paradis Terrestre* de DOM CALMET a été publiée par ETIENNE RONDET dans *La Sainte Bible en latin et en françois avec des notes litterales, critiques et historiques, des prefaces et des dissertations tirées du Commentaire de Dom Augustin Calmet, Abbé de Senones, de M. l'Abbé de Vence et des Auteurs les plus célèbres*, Paris, 1748, t. I, p. 211-230. L'éditeur précise dans l'Avertissement, p. VIII, que l'« on trouvera dans ce premier Volume cinq Dissertations nouvelles de Dom Calmet ; sçavoir, sur le Paradis Terrestre, sur l'Arche de Noé, sur l'Universalité du Déluge, sur la ruine de Sodome et sur la Manne. L'auteur a rassemblé dans ces Dissertations ce qu'il avoit déjà dit sur ces différens points dans son Commentaire : mais il y a donné un nouvel ordre, et il y a ajouté quelques observations nouvelles ». Sur E. Rondet et Dom Calmet, voir P. MARSAUCHE, *supra*, p. 100-107.

14 DOM CALMET, *Dissertation sur le Paradis Terrestre*, p. 219.

15 *Journal des Savants*, juin 1692, p. 9-10.

16 HUET, *Traité*, p. 198.

17 HUET, *Traité*, p. 200-201.

III

L'ESPACE DE L'ARCHÉOLOGUE : L'EXEMPLE DE SION

La Bible est comme un grand film en technicolor, en relief et en stéréophonie, projeté simultanément dans deux salles techniquement défaillantes. Dans la première salle, où il manque l'image, se trouvent les exégètes ; dans la seconde, où défilent les images privées des paroles, se trouvent les archéologues. Les uns et les autres, sollicités par l'ensemble des spectateurs, doivent débattre du spectacle et rendre compte de la vérité de ce qu'ils ont vu et entendu. Des historiens sont dans les salles depuis le début, d'autres sont arrivés en retard ; ils sont cependant priés d'animer le débat, ce qui ne manque pas d'ailleurs de provoquer la mauvaise humeur de certains exégètes et de certains archéologues qui trouvent cette prérogative indue.

On peut dire que le problème vient de la priorité accordée au texte : depuis toujours, celui-ci guide les pèlerins et voyageurs sur les lieux. Mais la question des rapports qu'entretiennent le texte et l'espace auquel le texte fait référence s'est posée de manières diverses au cours des siècles. Nous cherchons à comprendre aujourd'hui comment la perception de l'un provoque et modifie celle de l'autre. Il nous semble que cette question s'est posée ainsi à partir du moment où le texte, considéré d'abord comme monolithique (unique et uni parce que vrai) a peu à peu laissé apercevoir des tensions internes, des contradictions, des oppositions. Que faire donc ? Les exégètes ont toujours dirigé les explications de ce fait, jusqu'à ce qu'un jour le terrain se soit mis à parler. Peu à peu, ils ont dû en tenir compte et même en utiliser les indices ; mais le plus souvent, c'est l'historien qui propose la synthèse.

La présente étude voudrait contribuer à éclairer ces questions, en examinant comment exégètes, historiens et archéologues ont procédé dans le cas d'un problème précis et limité, celui de la position du Mont Sion à Jérusalem ; cette question est en effet un exemple où les trois savants sont sommés de rendre compte des contradictions internes du texte et de l'organisation topographique et historique de l'espace dont parle ce texte.

Nous poserons d'abord le cadre général des recherches bibliques en « Terre Sainte » ; puis nous examinerons pourquoi, quand et comment une question comme celle du Mont Sion est apparue comme question particulière.

Une telle étude, de type historiographique, ne saurait prétendre ni résoudre la question débattue, ni faire croire qu'elle a décrit toutes les discussions ; il s'agit seulement de proposer quelques « moments » de ces recherches. Dans notre cinéma en panne, le spectacle est permanent ; il fait toujours recette ; le texte

existe même en de nombreuses versions plus ou moins bien post-synchronisées. Personne ne sait très bien quels intérêts sont en jeu et, d'ailleurs, si l'on connaît vaguement nombre de collaborateurs de l'œuvre, tout le monde s'interroge sur le metteur en scène. L'historiographe n'a pas à s'ériger en juge des savants présents dans les salles ; son rôle n'est pas celui du propriétaire des lieux, pas plus que celui du directeur de production, encore moins du journaliste. Peut-être est-il critique de cinéma qui essaie de tenir compte de l'histoire de l'immeuble et de son public. Sa fonction, en tout cas, est d'ordre épistémologique.

L'ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE ET LE PROBLÈME DE L'IDENTIFICATION DES LIEUX

Le voyageur qui arrive en Palestine sait qu'il existe au moins un texte contenant des noms de lieux qu'il va avoir sous les yeux : le texte de la Bible mentionne des événements qui se seraient passés dans tel ou tel endroit. L'archéologie dite biblique est constamment confrontée à ce problème complexe auquel elle tente de répondre en collaboration étroite avec l'historien, le géographe, l'exégète, le linguiste spécialiste de l'égyptien, de l'ougaritique, de l'assyrien, etc. C'est la question de l'identification d'un lieu ou d'un site, paragraphe obligatoire de toute publication d'une fouille archéologique. Significative à cet égard est la belle *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land* [1] ; cet ouvrage présente chaque fouille par ordre alphabétique des noms de lieu actuels, en donnant la préférence aux noms « connus » : on aura ainsi l'article « Mamre » et non pas « Ramat el-Khalil », l'article « Jericho » et non pas « Tell es-Sultan » par exemple ; chaque article commence par un paragraphe « Identification » ou « Identification et histoire ». Cette identification est généralement présentée comme une hypothèse sur laquelle se fait un large accord entre spécialistes : « L'identification de ... (nom actuel) avec ... (nom de tel passage biblique et/ou de tel texte ancien) est généralement acceptée ». *A contrario,* un site peut être déclaré « unidentified in ancient literature »[2]. On voit que, si la réponse est souvent complexe, la question est plutôt simple ; c'est avant tout une question de géographie historique : il s'agit d'apporter sur un lieu (désigné aujourd'hui par un nom arabe, pour la région qui nous occupe) un ou plusieurs textes « anciens », dont la Bible. L'archéologue n'est pas premier dans cette opération : il apporte des renseignements de datation du lieu, mais toujours au service d'une opération d'identification historique qui est une mise en correspondance du lieu et des textes ; lorsqu'il lui arrive de démontrer qu'un texte s'est attribué abusivement un lieu, il oblige l'historien à revoir sa chronologie... ou le croyant à reconsidérer le statut théologique de son texte ; on sait les embarras causés à l'un et à l'autre par les conclusions des archéologues de Jéricho !

Les pèlerins posent des étiquettes sur les lieux saints

Ce problème de l'identification, les pèlerins de l'Antiquité et du Moyen-Age l'avaient apparemment résolu de façon simple en parcourant le pays la Bible en

main et en attribuant à chaque lieu une « étiquette » portant des versets ou des péricopes précis tirés de l'Ecriture. Ce fut du moins la démarche la plus courante jusqu'au XVIIIe siècle. Quand par exemple, le pèlerin de 1480 [3] décrit le « Mont de Syon », il y situe une église détruite par les Sarrazins sur le lieu de la demeure de Marie (« Ecce mater tua et ex illa hora accepit etc. »), puis le lieu de l'élection de Matthias (« et ibi cecidit sors super Mathiam »), le lieu d'où furent envoyés les apôtres (« euntes in mundum universum etc. ») [4]. Il y a certainement une raison qui explique pourquoi, dans cette pratique du pèlerinage, on a pu attribuer telle ou telle péricope à un lieu précis ; c'est le problème de la constitution d'une tradition, qui ne nous occupe pas directement ici. Notons seulement que cette pratique correspond à un besoin presque toujours exprimé explicitement par ces pèlerins « dévots chrétiens émus par la passion du Christ » : « voyager et visiter les saincts lieux lesquelz il a voulu eslire pour faire le rachat et réparation de l'offense dessusdict ». Ainsi le texte est bien premier ; mais il est essentiel de remarquer qu'il ne semble pas suffire, de lui-même, pour le parcours et la reconnaissance des lieux : le pèlerin explique souvent qu'il a besoin d'un guide qui procède aux identifications. Par exemple, Greffin Affagart, gentilhomme normand du début du XVIe siècle, parle de son compagnon, le frère cordelier Bonaventure Brochard, en ces termes : « Et avec son ayde ay réduict ce présent voyage par escrit, car sans luy je n'eusse pas parfaitement entendu tous les mistères ainsi comme ils avoient esté acompliz aux lieulx là où nous estions conduictz. Mais il portoyt tousjours la Bible avecques luy et, à chascun lieu, nous conférions ce que nous voyions avec ce que nous lisions »[5].

Mais si le texte est premier, il n'en est pas pour autant simple, unique et défini ; au contraire, il s'agit d'un ensemble complexe (écrit ? oral ?) dont la Bible occupe certes le centre, mais n'est pas unique ; les apocryphes y occupent une place non négligeable. Par exemple, on connaissait en 1480 « la place où les juifs voulurent oster le corps de la Vierge Marie quand les apostres la portoyent au Sépulchre »[6]. On cherchait constamment à illustrer le plus de lieux possibles par le plus possible de récits contenus dans la littérature chrétienne. Au fond, ces pèlerins ne seraient-ils pas avant tout préoccupés d'organiser la totalité de l'espace palestinien en référence à une théologie et une spiritualité dont les références textuelles dépassent largement la seule Bible : l'espace n'est pas dessiné par le texte canonique, mais par un corpus plus vaste organisé autour de lui. Géographiquement, d'ailleurs, cet espace n'est pas circonscrit à la Palestine et aux lieux appelés Saints : les récits de pèlerinage commencent... à Venise [7], Milan [8], Chartres [9], etc., Venise étant presque toujours le point d'embarquement.

Non pas des lieux, mais un espace chrétien

Plusieurs problèmes restent donc à approfondir. L'examen des pratiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours montrerait sans doute des ruptures ou des seuils significatifs : Eusèbe et son *Onomasticon*, qui sera un des outils privilégiés des chercheurs à partir du XVIIIe siècle ; Egérie [10], qui procède déjà à un étiquetage systématique ainsi qu'en témoigne son refrain « sicut scriptum est »; Cosmas Indicopleustès, dont l'enracinement ecclésiastique induit toute une vision

du monde ; les diverses constructions byzantines, qui fixent les traditions locales ; les Croisés et les luttes autour des Lieux Saints ; l'installation des franciscains au XIVe siècle ; les pèlerins de la Renaissance, qui témoignent d'une pratique identique dans toute l'Europe [11]. Sans oublier les rédacteurs des récits bibliques eux-mêmes ! Ces derniers ne pratiquent-ils pas déjà une forme d'étiquetage ? Songeons aux diverses localisations du Sinaï : chaque « milieu » aura la sienne. Tout compte fait, est-ce bien différent de ce que feront les peintres italiens ou flamands : ceux-ci témoignent à leur manière du besoin qu'a toute communauté d'incarner ses textes vitaux dans le paysage autour de sa ville ?

C'est toute la question de l'espace chrétien qui est ainsi posée. Celui-ci est façonné par un corpus plus ou moins complexe dont nous n'avons fait que suggérer la possible évolution. Un tel corpus – Ancien Testament, Nouveau Testament, Ancien Testament relu à travers le Nouveau, apocryphes, légendes chrétiennes – a donc fixé les lieux ; et le pèlerin d'aujourd'hui, s'il ne crée plus de lieux, est toujours avide d'étiquettes. Des cars de pèlerins vont encore voir à Aïn Karim la maison où Marie enceinte alla visiter sa cousine Elisabeth et la fente du rocher qui déroba Jean-Baptiste aux soudards d'Hérode [12].

En même temps, la lucidité, l'observation du fait, la mise à distance critique ne sont évidemment pas l'apanage de notre siècle ; l'*Itinerario di Sancto Brascia*, publié à Milan en 1481 (et réédité quatre fois depuis, la cinquième édition étant de 1519), rapporte que le pèlerin rencontre, à Venise, un moine franciscain qui avait longtemps résidé en Palestine et qui mit sous ses yeux une carte de la Terre Sainte ainsi qu'un grand nombre de dessins ; on possède par lui, déjà, le texte des inscriptions grecques du Golgotha [13].

De quoi sommes-nous les héritiers aujourd'hui ? Que s'est-il passé, et du côté du texte et du côté des lieux, pour qu'il soit possible en 1974 d'écrire, au sujet de la basilique de la Sainte Sion : « Naturellement, il serait inutile d'y rechercher la pierre autrefois vénérée comme le lit funèbre de Notre-Dame : il n'a pas résisté à toutes les dévastations et reconstructions qui ont transformé ce lieu. Peu importe : l'essentiel est qu'au Mont Sion on garde toujours le souvenir du Trépas de Marie »[14]. Cette attitude n'est en effet guère différente de celle de ce curé catholique qui n'a pas peur, en 1893, de se situer clairement : « J'ai entrepris mon pèlerinage sans mètre ni compas et sans bagage scientifique, la Bible seule à la main. Je n'ai eu d'autre guide que ma foi et d'autre inspiration que mon amour. En écrivant ce petit livre, uniquement destiné à mes paroissiens et à mes amis, je n'ai la prétention de faire ni de l'érudition, ni de l'histoire, ni de la critique. J'accepte simplement, sans y ajouter une foi absolue, la tradition commune. Que m'importe que tel ou tel fait évangélique se soit passé ici ou là, sous cet arbre ou sur ce rocher ? Le fait lui-même est authentique, je nourris ma pensée et mon cœur de son souvenir, cela me suffit. On m'a demandé mes impressions, ce sont mes impressions que je donne. Si elles intéressent, et surtout si elles édifient, j'aurai atteint mon but, le seul que je me propose »[15].

La lecture des textes modifie la vision des lieux

L'historien admet sans difficulté aujourd'hui que la Bible n'est pas un *Guide Bleu*. La masse des études exégétiques lui a appris à la lire d'une manière telle qu'il lui est impossible de procéder à un simple étiquetage : à cause de techniques

littéraires telles que *Formgeschichte, Redaktion* – et *Traditiongeschichte*, c'est le texte qui a transformé l'espace. Cela ne signifie pas que le chercheur soit exempt de toute considération idéologique ; ainsi, il y a peu, un archéologue israélien, faisant visiter des vestiges de l'âge du fer I, concluait sans sourciller : « Cela prouve que nous y étions ». Il voulait mentionner par là la période israélite : il y avait alors trois millénaires d'histoire et un vaste territoire dans ce simple « nous »...

Une étude historiographique peut-elle évaluer les rapports réciproques qu'entretiennent les recherches sur le texte (biblique et extra-biblique) et celles sur le terrain ? Deux axes de réflexion sont à considérer. Le premier tient à l'objet même des recherches ; en Palestine, nous sommes dans une position intermédiaire entre l'Atlantide pour laquelle il y a du texte et pas de lieux, et l'Ile de Pâques où il y a un lieu et pas de texte. Dans cette situation palestinienne où ni textes ni lieux ne manquent mais semblent abonder, le chercheur voudra faire œuvre d'historien ; mettant en fiches tous les renseignements dont il dispose, il les organisera de façon synthétique – textes, témoignages locaux, traces matérielles – en se réservant le dernier mot pour rendre compte des événements situés dans des lieux qu'il dessine à chaque époque, et en retraçant l'évolution de ces lieux selon l'écoulement du temps. Dans la démarche historique, qu'elle soit celle de l'événement ou celle des grandes périodes, l'espace est moins soumis au texte qu'au temps qui ordonne. De toute façon, si l'on a pu entretenir un moment l'illusion que, dans ces opérations, les lieux et les textes pourraient jouer en toute réciprocité, il faut se rendre à l'évidence : le texte garde ou reprend toujours sa primauté, ne serait-ce que parce qu'un lieu n'existe pas s'il n'est pas quelque part un texte qui en parle, le situe, l'organise.

Un enjeu : prouver la Bible et occuper le terrain

Mais finalement, quand l'historien considère sa synthèse et fait le bilan des résultats obtenus à grands frais critiques, n'est-il pas acculé à reconnaître qu'une voix cachée, et derrière ses textes et derrière ses lieux, a guidé sa synthèse ? Au moins le soupçon peut lui en venir, pourvu qu'il se pose simplement la question : à qui et à quoi sert-elle ? A quels besoins précis répond-elle ? C'est le deuxième axe de réflexion qui traverse obligatoirement toute recherche historiographique. Il faut alors s'intéresser, par delà les questions de méthodologie, aux conditions idéologiques qui font que ce n'est pas n'importe quand, n'importe qui, ni n'importe où que l'on s'intéresse un jour au terrain. Les gens des XVe et XVIe siècles savaient bien qu'il y avait des vestiges, mais ils ne pensaient pas que ceux-ci étaient identifiables : il n'est pas spontané d'attribuer une valeur scientifique à des ruines ou un tas d'ordures. Et puis, jusqu'à une période récente, le texte est premier et *sacré* : l'archéologie, si elle le remet en question, est blasphématoire. Le rationalisme, qui surgit au XVIIIe siècle, ose dire que le texte n'est pas sacré. Les recherches archéologiques de E. Renan ne s'enracinent-elles pas dans cette conviction, tout au moins aux yeux de ses condamnateurs ? En même temps, et par contre-coup, l'archéologie va être utilisée par les anti-rationalistes pour *prouver la Bible*. Et cette démarche, qui apparaît au milieu du XIXe siècle, s'est poursuivie peut-être jusqu'à nos jours. Deux exemples significatifs. En 1869, paraît la traduction française de la seconde édition allemande de L.C. Gratz,

Théâtre des événements racontés dans les divines Ecritures ou l'ancien et le nouvel Orient étudié du point de vue de la Bible et de l'Eglise [16]. Il comporte des cartes précises de l'ancienne Jérusalem, de la nouvelle Jérusalem, des Itinéraires de Jésus. La préface allemande est très explicite sur les visées de l'auteur : « Les recherches et les découvertes faites tout récemment sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, du Nil et du Jourdain, de l'Oronte et de l'Halys, ainsi qu'en d'autres lieux, ont imprimé le sceau de la véracité la plus parfaite aux ouvrages des écrivains sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament... Mais tandis que d'un côté on tentait avec droiture ces efforts pour éclaircir et confirmer les textes des Saintes Ecritures, de l'autre une critique hostile et un scepticisme hautain cherchaient à répandre l'erreur autour d'eux. Il a donc fallu entrer en lice pour repousser les attaques multiples parties du camp ennemi et défendre en particulier les droits de l'Eglise catholique romaine » (p. V-VI). On verra que les recherches sur Sion s'inscrivent exactement dans ce contexte et que la bataille ne concerne pas purement et simplement la lecture des Ecritures, mais également et précisément les controverses entre églises chrétiennes, catholiques, protestantes, orthodoxes, les rivalités nationales entre les nations européennes, les luttes des occidentaux contre l'empire ottoman. Notons seulement comment, dans ce contexte, l'auteur inscrit méthodologiquement sa démarche : « Les esquisses de voyages, trop superficielles, n'offraient que peu de ressources pour atteindre ce but. Il devenait nécessaire de peser scientifiquement les recherches scientifiques du présent, de les comparer aux sources antiques les plus avérées et d'exposer avec concision les résultats de ce labeur, afin d'obtenir, par le rapprochement du présent et du passé, l'image la plus fidèle possible du théâtre des événements bibliques ». Tous les éléments sont en place : il s'agit dans le présent de rejoindre le passé, en illustrant par les lieux la véracité du texte qui demeure premier. Cette méthode, avons-nous dit, n'est pas à isoler de son contexte idéologique et politique. L'auteur insiste longuement sur ce qui apparaît bien être l'enjeu de ses démonstrations ; l'Occident a « une antique dette » vis-à-vis de l'Orient qui voit aujourd'hui « l'arbre vigoureux de la vie chrétienne presque entièrement dépouillé de ses feuilles par l'erreur aux mille formes, par le froid glacial de l'islamisme, ou par l'atmosphère empoisonnée du schisme grec ». Le but : « introduire et acclimater l'éducation et la morale chrétienne ». Nous sommes explicitement dans un contexte colonial et missionnaire : « Dans la dernière et grande levée de boucliers de l'Occident, l'armée française en particulier, par le mépris avec lequel ses aumôniers s'exposaient à la mort et le dévouement que manifestaient les sœurs de la charité, a porté très haut la gloire du nom catholique » (p. VII). Et de citer les chemins de fer, les routes du commerce, l'assistance apportée aux églises orientales par les sociétés missionnaires d'Autriche, de France, de Bavière, de Prusse rhénane. Plus de 60 ans plus tard, un ouvrage propose une démarche identique. Ch. Marston, dans *La Bible a dit vrai. Résultats des fouilles effectuées de 1924 à 1934 en Terre Sainte,* publié à Paris en 1935, a pour but de défendre l'historicité des Livres Saints. Par les fouilles archéologiques, il démontre que c'est bien Moïse l'auteur du Pentateuque. D'ailleurs, n'y aurait-il pas de preuve archéologique, il y a une simple raison de bon sens à ses yeux, à accorder à la Bible tout crédit : elle a permis aux peuples qui en usent un succès et une réussite bénéfiques au monde entier : ceux des USA et de l'empire britannique ! Cela a au moins le mérite de la clarté...

L'ENJEU DES RECHERCHES SUR SION

De la sorte, l'archéologie dite biblique en particulier et l'archéologie du proche-orient en général demeurent aussi faciles à manier qu'une poudrerie dans un contexte sociologique et politique plutôt agité ; mais les détonateurs ne sont pas forcément là où on s'attendrait à les trouver tout d'abord. L'exemple des recherches sur la localisation de Sion est à cet égard assez significatif : ce problème n'a, semble-t-il, jamais servi comme arme idéologique dans les luttes palestiniennes modernes. Celles-ci étaient commencées quand s'élaborent à Vienne, en 1882, les premières positions de Th. Herzl sur le sionisme [17]. De même, les débats des spécialistes sur cette question n'intéressent guère aujourd'hui les guerriers et politiciens [18]. Pourtant, ces discussions ont été nombreuses et passionnées comme le fait remarquer H. Vincent dans son ouvrage de synthèse : *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire,* t. I, *Jérusalem Antique* [19] : « ... questions fameuses par le bruit qui s'est mené autour d'elles, Sion par exemple, ou Acra ».

Mais cela reste somme toute limité à une assez brève période, puisque les études sur la question de Sion comme question particulière et controversée est traitée de 1875 [20] à 1912, cette dernière date étant celle de l'ouvrage de Vincent qui met un terme aux discussions en intégrant ces études dans une étude globale de l'histoire de Jérusalem [21].

Ce n'était que retour aux sources. En effet, l'évolution des travaux en Palestine peut, à gros traits, se présenter de la façon suivante. C'est au milieu du XVIIIe siècle que commencent à être publiés des ouvrages importants par leurs dimensions sur la Palestine. Citons Pococke en 1738 [22], Chandler en 1764 [23], Volney en 1794 [24], Browne en 1799 [25], Burckhardt en 1808 [26]. Au milieu du XIXe siècle, on en est encore au même point avec Tobler en 1835 [27]. Ce sont des voyageurs ; leur souci n'est pas celui des méthodes exactes : mesures, relevés, plans leur restent largement étrangers. Cependant Robinson, en 1838, a davantage d'ambition : un des tout premiers « architectes » de Palestine, il laissera son nom à une arche du Haram [28].

Il faudra attendre la fondation de la très savante et ecclésiastique *Palestine Exploration Fund* en 1865 pour voir apparaître les premières études réellement critiques.

Une seule exception – brillante – est à signaler : il s'agit de Relandus qui, dès 1714, produit un ouvrage extrêmement détaillé, minutieux et systématique [29]. Sa démarche est philologique : il établit une liste – exhaustive, semble-t-il – de tous les noms de lieux de la Bible et, s'aidant de l'hébreu, du grec, du syriaque, de l'arabe et du latin, entreprend de les situer sur la carte en les identifiant. Le texte biblique est premier ; les sources extra-bibliques sont nombreuses pour l'éclairer. Relandus fait œuvre d'historien, un historien pour qui la Bible est un tout, un texte : il suffit de disposer sur une carte les noms des lieux qu'elle mentionne. Sion est, sans plus, un des éléments de la carte de Jérusalem, comme beaucoup d'autres, qu'il s'agit de repérer en discutant toutes les sources textuelles disponibles.

Les historiens qui, deux siècles après lui, s'attacheront à cette question se situent-ils dans cette problématique ? A première vue, oui. On a vu que les premières études, qui comme Guérin [30], s'imaginaient de bonne foi apporter une

description complète des pays de la Bible, veulent rendre compte de l'organisation globale du pays et tracer des plans. C'est bien le texte biblique qui dessine la cartographie.

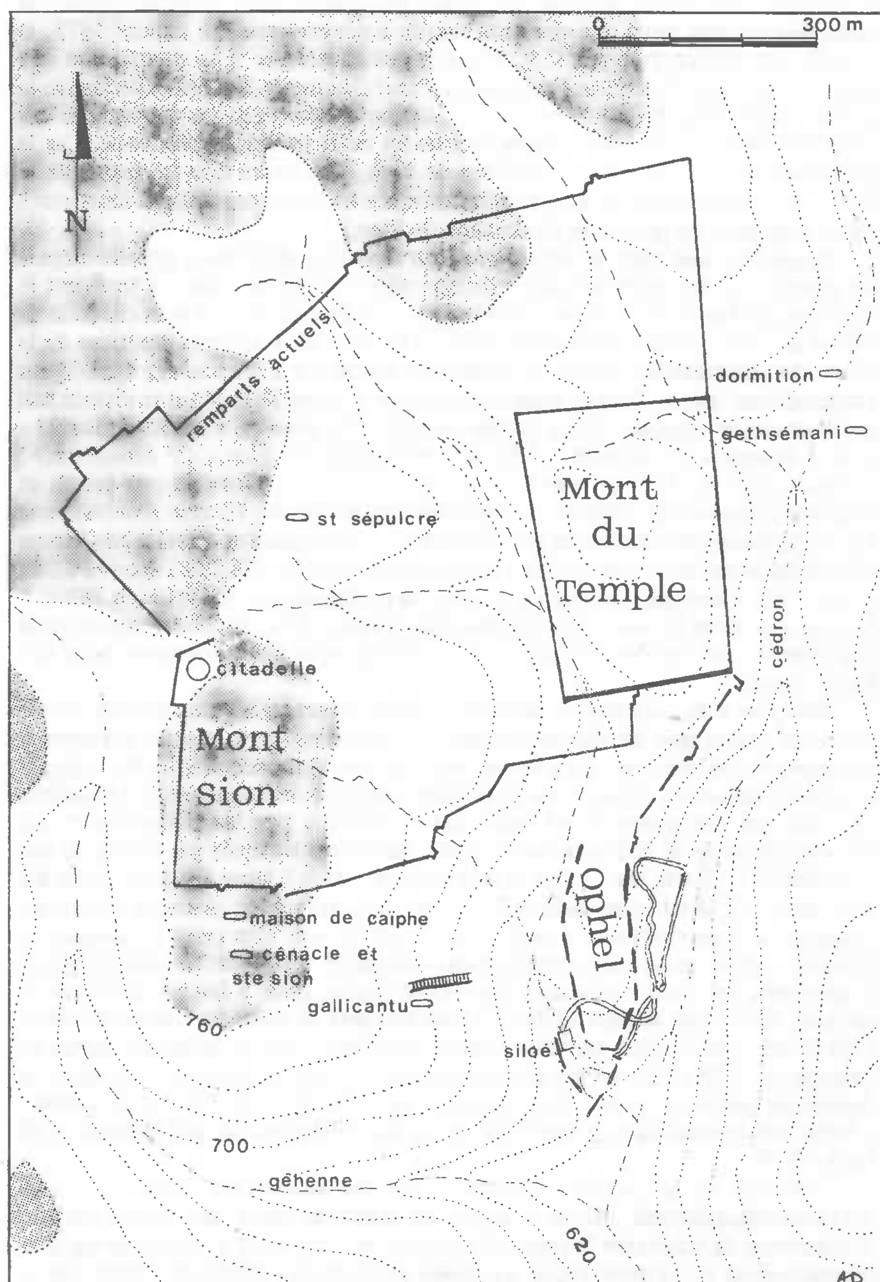
Le terrain se manifeste

Ce qui va produire une rupture – ou plutôt un tournant – c'est l'intrusion, dans cette organisation, de questions précises posées par le terrain [31]. On découvre à l'automne 1864, à cause de travaux urbains pour une adduction d'eau, qu'il y a des vestiges dans le sol [32]. Les Anglais, responsables de ces travaux, réagiront sans délai : au printemps 1865, Warren fouille le Haram ; c'est la première vraie fouille à Jérusalem. La *Palestine Exploration Fund* est fondée en mai 1865 [33]; Warren publie un premier album de planches en 1870, puis son *Jerusalem* en 1884.

Toutefois, au cours des mêmes années, la tradition des voyageurs ne s'éteint pas ; elle aboutit même à une démarche de type archéologique. F. de Saulcy, célèbre pour son *Voyage en Syrie et autour de la Mer Morte* paru en 1853, est contesté dans ses conclusions ; dans son ouvrage suivant, *Voyage en Terre Sainte* [34], il s'indigne de ce que, tirées « de l'étude consciencieuse des lieux et monuments sur place..., des *observations faites de bonne foi* ont été contredites par des voyageurs *en chambre* » (c'est l'auteur qui souligne). Il s'agit bien désormais de voyage archéologique : « Plusieurs des questions que j'allais examiner de nouveau, sur le terrain, ne pouvaient être tranchées qu'à l'aide de fouilles, et songer à entreprendre des fouilles à Jérusalem, c'était rêver une innovation à décourager les plus entreprenants » (t. 1, p. 7). C'est pourquoi il n'est pas seul, mais constitue une véritable équipe comprenant un dessinateur-photographe-archéologue (Auguste Salzmann, l'un des plus grands photographes du siècle), un prêtre, un topographe, un architecte, un médecin-dessinateur-antiquaire et... un touriste. Il effectue une visite de tous les lieux pour essayer de les comprendre (appareil, organisation, taille) ; il fait appel parfois aux textes de Josèphe pour les nommer, mais aussi aux récits des grands pèlerins (Egérie, Pèlerin de Bordeaux, Antonin de Plaisance) et à l'*Onomasticon* d'Eusèbe-Jérôme. C'est au cours de ce voyage qu'il fouille le « Tombeau des Rois » en espérant y trouver des traces du monument expiatoire d'Hérode, et la confirmation de sa théorie qu'il s'agit du tombeau des rois de Juda, contrairement à la tradition qui le place au mont Sion (t. 1, p. 346 sq.). Mais si de Saulcy, pour éclaircir des points particuliers, est amené à des fouilles localisées, il n'en reste pas moins qu'il vise une topographie globale de la Terre Sainte. De Saulcy, encore voyageur, et Renan, déjà épigraphiste [35], jalonnent l'arrivée dans cette région des études archéologiques ponctuelles qui vont désormais occuper l'attention des orientalistes anglais, allemands et français.

Sion est un problème textuel

Autrement dit, ce qui n'était que vision cartographique va devenir, sous la pression des faits archéologiques, étude ponctuelle des lieux, chacun considéré en



Topographie générale de la Jérusalem ancienne

lui-même. Sion, étudié comme un simple paragraphe dans le gros volume de Relandus devient alors une question sujette à controverse. En janvier 1875, la bataille est déclenchée par C.R. Conder qui s'intéresse à la description des lieux [36]. La revue *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* orchestre le débat [37]. Elle fournit un très bref *compendium* de témoignages anciens, ce qui pose d'emblée le problème à partir des textes de la tradition chrétienne. Car le problème est là : s'il y a une question de Sion, c'est parce que les textes de la Bible, de Flavius Josèphe, des pèlerins antiques ne s'harmonisent pas entre eux ; ils ne sont pas d'accord sur la localisation de Sion.

Regardons une carte de Jérusalem : sur la colline de l'ouest, appelée depuis longtemps par les pèlerins tant juifs que chrétiens *Mont Sion*, se trouvent le Tombeau de David [38] (reconnu aussi par les musulmans) au Sud et la citadelle de David au nord ; c'est la colline où se trouvent aussi les souvenirs chrétiens de la Cène, du jugement du Christ, de la mort de Marie. Or *I Maccabées* 4,36-37 dit expressément que le Temple était construit sur le mont Sion. Tout le monde sait où se trouve le Temple : sur la colline de l'est ! Par ailleurs, « la cité de David » et le « Zinnor » (*II Samuel* 5,7-8), la « Forteresse de Sion » (*II Samuel* 5,9 ; *I Chroniques* 11,5-7) ne sont-ils pas à placer sur la colline du sud-est où se trouvent la piscine de Siloé et la source du Gihon ? Enfin, Flavius Josèphe situe l'Acra, la forteresse construite par Antiochus IV Epiphane et détruite par Simon (IIe siècle avant notre ère) sur la ville basse (*Antiquités* XII,252 ; *Guerre I*,39 ; V,136-139). Comment concilier tout cela : la configuration du terrain, la Bible, *I Maccabées* (dont la canonicité est discutée), Flavius Josèphe ? La question n'est pas simple : un nombre étonnant d'hypothèses vont être proposées pour ces localisations.

Mais une telle controverse, un tel ensemble de recherches successives ont été possibles parce que de véritables fouilles archéologiques avaient réellement commencé : Ch. Warren, qui a laissé son nom à la cheminée d'accès de l'antique système d'adduction d'eau [39], est le premier véritable archéologue de Jérusalem. Ce sont ses découvertes qui vont être exploitées par les historiens [40]. La préoccupation de W.F. Birch, en 1878, est clairement indiquée par le titre de son long article : « Zion, the city of David. Where was it ? How did Joab make his way into it ? And who helped him ? »[41]. A défaut de pouvoir consulter Araunah – le propriétaire à qui David a acheté son aire pour y installer le Temple –, pour savoir exactement ce qui s'est passé, il se saisit du lieu découvert et parcouru (ou plutôt escaladé) par l'archéologue, pour y faire fonctionner le scénario fourni par le récit biblique et vérifier que ce scénario fonctionne bien, c'est-à-dire que le récit est vrai. Que ce soit donc dans la première partie de l'article (p. 129-132), visant à « passionner le lecteur moyen », ou dans la deuxième partie, destinée au « savans » (p. 178-189), le but est le même : « Who will question about the Bible being the most accurate and truthful of all books ? »[42].

L'intérêt de la partie « savante » de cet article est dans sa clarté. Méthodologiquement, Birch « utilise la Bible et deux des merveilleuses découvertes du Capitaine Warren à Jérusalem ». Il en vient à la conclusion que, contrairement à l'opinion reçue qui place Sion sur la colline de l'ouest (où se trouvent les monuments appelés encore actuellement Citadelle de David, tombeau de David, et église de la sainte Sion), la cité de David est à situer sur la colline de l'est, dans sa partie méridionale, appelée Ophel. Cela lui permet de

réconcilier les textes bibliques et de conclure : « Ce que la Bible semble dire, elle le dit réellement » (p. 182). Birch est satisfait de constater que *II Chroniques* concorde avec *Néhémie* et que *I Maccabées* est entièrement en accord avec la Bible. De même que Josèphe « sauf sur les points où celui-ci diffère de *I Maccabées* ». Trois problèmes textuels préoccupent donc l'auteur : premièrement, la cohérence des données bibliques (livres canoniques) ; deuxièmement, la valeur de *I Maccabées* (livre deutérocanonique) ; troisièmement, la valeur d'une source historique extra-biblique comme Flavius Josèphe que tous les auteurs vont interroger, avec le souci de le voir concorder avec la Bible.

Nous sommes au tout début de la recherche sur Sion ; elle se place sous le signe de la primauté du texte biblique canonique, mais les lieux explorés par l'archéologue commencent à exiger une investigation de ce texte. Le moindre paradoxe n'est pas que nul ne songe à suspecter l'espace perçu par l'archéologue : on ne discute pas ses données, ses méthodes de datation. Toutefois, le dernier mot reste à l'historien qui se réserve la tâche d'organiser l'ensemble des données ; les indications bibliques sont prioritaires et l'espace ne peut que les confirmer.

Les Anglais ne sont pas laissés maîtres du terrain : en 1879 la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* s'en mêle avec le Baron von Alten [43]; celui-ci est peut-être le premier à esquisser des linéaments historiographiques dans le but de souligner la nécessité d'une compréhension diachronique de la topographie. Il évite par là-même de poser des questions embarrassantes sur les textes bibliques.

Pendant ce temps, les études globales sur la Palestine continuent. Munk [44] est capable en 1881 de publier un ouvrage entier sur les peuples de la Palestine en s'appuyant uniquement sur la Bible. Dans sa première partie, géographique et topographique, aucun témoignage archéologique n'est utilisé.

Cependant, les faits archéologiques vont petit à petit peser sur les recherches historiques. Le célèbre V. Guérin, dans un ouvrage qui se veut synthétique, *La Terre sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments* [45], s'appuie sur les fouilles effectuées par Warren en 1867 et propose une géographie historique de Jérusalem, « à l'époque Chananéenne », « à l'époque de David », « à l'époque de Salomon et des autres rois de Juda », « à l'époque d'Hérode le Grand », « à l'époque de Notre Seigneur ». Ses sources sont la Bible et Josèphe qui lui permettent de périodiser l'espace. Les recherches sur le terrain lui permettent de retrouver « les vestiges de ces époques reculées ». Guérin ne dissimule pas l'importance des recherches menées en Terre Sainte : « Aujourd'hui même, malgré l'indifférence religieuse de l'Europe, la plupart des grands gouvernements sont loin de se désintéresser, comme on pouvait d'abord le croire, de ce qui concerne Jérusalem. Elle est, au contraire, le point de mire par excellence de la Russie, qui s'y montre la patronne du schisme ; de l'Angleterre et de l'Allemagne, qui y représentent l'hérésie ; de l'Autriche, de l'Italie, de l'Espagne et surtout de la France, qui y personnifient le Catholicisme. Cette dernière puissance, et c'est là une de ses gloires et de ses prérogatives séculaires, est même la seule qui accomplisse ce rôle, à titre officiel, auprès de l'Empire Ottoman, au moyen de ses ambassadeurs à Constantinople et de ses consuls en Palestine » (p. 2).

Les recherches archéologiques prennent de l'importance

Cause ou effet ? La position stratégique – géopolitique – du lieu « Terre Sainte » a son reflet (ou peut-être est-ce l'inverse) dans la position également stratégique du texte [46]. L'*organisation des éléments de l'espace* (fouilles du tombeau des Rois par de Saulcy en 1863, celles du puits de Warren en 1867, de l'arche de Robinson par Warren en 1867-70, de l'arche de Wilson en 1867, de l'angle nord-ouest du Haram par Conder en 1874 citées par Guérin) concourt avec l'*organisation des éléments textuels* (livres bibliques, Epiphane, Jérôme, Cyrille, légende de sainte Hélène) pour ce que nous appelons une *périodisation des lieux* : « ...esquisser en peu de mots les principaux lieux qui furent à Jérusalem témoins des enseignements, des miracles, des institutions, de la passion, de la mort, de la résurrection et enfin de l'ascension du Sauveur. Les détails topographiques dans lesquels je vais entrer aideront peut-être à mieux faire comprendre les récits des saints Evangiles, relativement à quelques-uns des derniers événements de la mission terrestre de Notre-Seigneur ».

Les fouilles se poursuivent et deviennent peu à peu, elles aussi, objet de discussions critiques. Guthe [47] en 1883 situe Sion au sud du Temple et pense que ses fouilles prouvent l'existence d'un fossé large et profond creusé à travers la colline, orienté nord-ouest à partir de la fontaine de la Vierge vers le Tyropéon. Wilson utilise ces données [48] en prenant de la distance, en tant qu'archéologue, par rapport à Guthe : « But his excavations were not complete, and the view that he found the ditch of the stronghold must be accepted with reserve ». A partir de cette époque, ce n'est plus le texte, mais les témoignages archéologiques qui vont obliger à relier les lieux les uns aux autres et à considérer une organisation de l'espace où divers « monuments » sont appelés à trouver leur place relative les uns par rapport aux autres : puits, tunnels, murs, sols, etc. De même, ce sont eux – et non plus les textes –qui obligent directement à tracer une évolution historique : la périodisation des lieux va naître des techniques archéologiques, ce qui est évidemment la base de l'autonomie de cette « science ».

En 1891 Schick publie des résultats de fouilles sur l'église du Gallicantu où il esquisse archéologiquement une chronologie du mur de briques (bains romains ?), des tombes, du canal, de la mosaïque [49]. Ellis, la même année [50], rapporte en une brève note la découverte de mosaïques et d'une citerne au mont Sion ; au passage il y utilise un critère de comparatisme archéologique (marques d'outils).

Les enjeux ecclésiastiques et nationalistes

Avant la fin du XIXe siècle, les controverses sont devenues complètement idéologiques. En 1892, le premier article du premier numéro de la *Revue Biblique* fondée par les Pères Dominicains de l'Ecole Biblique de Jérusalem s'appelle « Topographie de Jérusalem ». Il est signé du P. Lagrange : « La topographie de la Jérusalem ancienne est depuis longtemps en Allemagne et en Angleterre, le sujet de discussions passionnées ». Il n'hésite pas à parler à ce sujet de « bellum topographicum » en remarquant que les controverses ont donné naissance à dix-huit systèmes sur l'emplacement et la disposition de la Ville Sainte. « Ce qu'il faut savoir avant tout, c'est son commencement ; de là

dépend tout le reste. Ainsi, Sion est-il devenu la citadelle que les tenants des divers systèmes s'acharnent à défendre et à attaquer. Qui a Sion est maître de la ville. Où était Sion ? » Lagrange explicite sa méthode. Il tient compte des lieux, des constatations faites par les ingénieurs, de Josèphe et, avant tout de la Bible. Le point de départ est « le sol actuel de la ville. Cet examen nous aidera à comprendre la description de Josèphe, indispensable elle-même à l'intelligence des textes bibliques »[51]. Il semble que la préoccupation de Lagrange soit de tout sauvegarder, de comprendre, de suivre un fil conducteur cohérent. L'historien déroule les faits racontés par les textes en les situant sur les lieux. La conclusion est un modèle de synthèse historique où tout a sa place : « Ni la tradition, ni le nom de Moriah donné à l'emplacement du Temple, ni l'autorité de Josèphe, n'empêchent de s'arrêter au résultat consacré par l'examen des textes : le nom de Sion, appliqué d'abord à la citadelle jébuséenne placée sur la colline sud-est de Jérusalem, puis à la colline du temple, généralisé pour qualifier la ville et ses habitants, a enfin été localisé, comme par un retour à sa destination première, à la colline la plus haute de la ville. Qu'on le lui donne aujourd'hui si l'on veut, pourvu qu'on ne perde pas de vue les sens divers qu'il a eus selon les époques diverses de l'histoire de la Sainte Cité. Nous ne dérogeons en rien à l'usage qui lui donne le nom de Saint. Il garde son principal titre à notre vénération, quand même il n'aurait pas été le siège de l'Arche d'Alliance, puisque c'est sur cette sainte montagne que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué l'Eucharistie et envoyé le Paraclet, l'Esprit-Saint promis à ses disciples. C'est pour cela et non à cause de l'Arche, que l'ancienne Eglise de Jérusalem vénérait la Sainte Sion presque à l'égal de la sainte Anastasie ou résurrection du Sauveur. C'est pour cela que les pèlerins le visiteront toujours avec amour, en contemplant au-dessous d'eux l'ancienne Sion dépouillée de sa gloire » (p. 38).

Au fond, l'enjeu n'est peut-être pas tant de résoudre la question de Sion (son nom, sa situation) que d'entrer en lice pour défendre le point de vue catholique dans ce que Lagrange lui-même nomme *la controverse biblique*. Observons que ce numéro de la *Revue Biblique* s'ouvre sur un avant-propos expliquant que tel est le but de la fondation de la revue. Il s'agit de répondre aux attaques des « naturalistes », en luttant contre « l'erreur qui s'est produite en Allemagne et en Angleterre » ; d'autre part, il faut répondre aux protestants. D'où la nécessité d'étudier l'hébreu où les Allemands sont en avance sur nous et la géographie où les Anglais nous devancent grâce à leurs fouilles considérables et à leurs réalisations cartographiques. Quant à la position à l'intérieur du catholicisme, Lagrange prend soin de renvoyer dos à dos conservateurs et libéraux ; la revue se caractérisera par « un esprit catholique » et « un esprit scientifique ». Ainsi, la « guerre topographique » est à situer dans un contexte précis : la guerre doctrinale, qui est en cours sur fond de guerre nationaliste.

Aussi la controverse continue-t-elle. En janvier 1892 Birch place Sion ou Acra au sud du Temple [52]. Wilson répond en avril et maintient sa position : au nord du Temple. Birch insiste en juillet : Sion (ou Acra), Gihon et Milo sont au sud. La *Revue Biblique* suit la controverse pas à pas dans son « Bulletin ».

Parallèlement, il faut noter que se multiplient les publications destinées à alimenter les recherches sur le terrain en faisant grossir le dossier : on fournit toujours plus de textes : pour cela, on met à contribution les récits des anciens pèlerins. Aucun pays ne tient à être de reste en la matière. Les Allemands : H. Meiner et R. Röhricht, « Pilgerschriften. I. Die Pilgerfahrt des Herzogs

Friedrich II von Liegritz und Brieg nach dem Heiligen Lande », dans la *Zeitchrift des Deutschen Palästina Vereins* de 1878 ; les Français : C. Schefer, *Le voyage de la Sainte cyté de Hiérusalem avec la description des lieux portz, villes, citez et aultres passaiges, fait l'an mil quatre cens quatre vingtz* dans une collection intitulée « Recueils de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVIe » dont c'est le second volume, à Paris (E. Leroux, 1882) ; les Russes : E. Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient* (Société de l'Orient Latin, Genève, 1889) ; les Anglais qui publient les 13 volumes (avec index) de la collection « Description of the Holy Land » par la *Palestine Pilgrim's Texts Society*, à Londres de 1896 à 1897.

La controverse ne pouvait pas longtemps en rester à l'examen des lieux et des textes comparés. En 1897, un ouvrage allemand de Rückert [53] va permettre de faire lever ce qui est peut-être le lièvre caché derrière ces batailles scientifiques ; la recension qui en est donnée dans la *Revue Biblique* (par Lagrange ?)dit tout haut quel est l'enjeu : celui de l'attribution des lieux saints à un pays ou à un autre : « Si la question de la situation du mont Sion est intéressante pour tout le monde, elle captive surtout les Allemands, au moment où il n'est question de rien moins que de céder le Cénacle à S.M. l'empereur d'Allemagne. Pourtant, disons-le encore une fois, puisque selon M. Brunetière on ne fait avancer ses idées qu'en se répétant, c'est précisément en distinguant la situation du Cénacle de celle du tombeau de David que les catholiques ont le plus de chance de calmer les susceptibilités musulmanes, et les Allemands ne peuvent avoir les deux d'un seul coup »[54].

Du coup, les travaux s'orientent délibérément, non plus vers les problèmes liés à l'Ancien Testament, mais à ceux des antiques monuments chrétiens. Lagrange [55] fait paraître une étude soignée de la carte de Madaba comparée aux données fournies par la Tradition (du pèlerin de Bordeaux à Antonin) : « Voilà le dépôt le plus précieux des antiques traditions chrétiennes authentiquées par le pouvoir ecclésiastique et l'administration impériale aussitôt que le christianisme a pu se produire au grand jour. Que peut nous dire sur tout cela la carte mosaïque de Madaba ? » Au terme de l'examen de ce plan qu'il compare avec le plan actuel, il conclut : « Qu'on examine la place relative des objets, aussitôt tout est dans l'ordre... tout cet ensemble est saisissant et montre avec quel soin ont été faits les cartons du mosaïste. On peut donc le suivre sans hésiter sur le point le plus important qu'il nous atteste. La Jérusalem de Justinien, au lieu de s'arrêter au mur du sud actuel comprenait la Sainte Sion ou Cénacle dans son enceinte. Ce point était déjà certain par les documents, il a été récemment confirmé par les fouilles de M. Bliss »[56]

En 1899, P. M. Séjourné fournit une étude détaillée de la question de la Dormition [57] : « On avait annoncé tout d'abord que l'empereur Guillaume II se ferait donner le Cénacle par le Sultan. Cette nouvelle était invraisemblable à cause du faux tombeau de David que les musulmans vénèrent en cet endroit, encouragés d'ailleurs en cela par la tradition relativement récente et erronée des chrétiens. Ce n'est donc pas le Cénacle même que l'empereur allemand a obtenu, mais un terrain situé tout près, appelé ordinairement par les pèlerins le lieu de la Dormition de la Très Sainte Vierge... ». Après un examen des textes anciens, l'auteur conclut : « En résumé, nous ne pouvons pas être bien certain que ce coin de terre soit le lieu de la mort de la TSV... Cet endroit est cependant très

précieux, car il doit recouvrir une partie de l'ancienne église du Cénacle ou de ses dépendances. Sous ce rapport, nous ne pouvons que nous réjouir de le voir rendu à des catholiques ».

La même année, un important article de T. Zahn, protestant bien connu pour ses études historico-critiques [58], suscite un contre-article de Lagrange [59]. Celui-ci note l'intérêt de cette étude : « L'auteur s'excuse avec modestie de traiter de topographie sans avoir vu les lieux, mais avec sa connaissance éminente de la littérature chrétienne, on est toujours bien venu à présenter et à discuter les documents. C'est une utile contribution fournie par un protestant dans une question librement agitée entre catholiques. S'il est juste de respecter la possession des sanctuaires établis, il est peut-être à propos, avant qu'un sanctuaire soit ouvert aux fidèles, de rechercher les origines de la tradition qu'il est censé représenter ». Ce qui est admirable, dans l'examen critique auquel va alors procéder le P. Lagrange, c'est une volonté d'honnêteté scientifique nullement pressée de profiter de l'occasion qu'un protestant offre à un catholique en cette matière. Le P. Lagrange, certes, tient ferme la tradition : « Après tout, il nous importe plus de constater la vénération de l'Eglise ancienne pour Marie, l'importance qu'elle attribuait à ses derniers moments et à sa mort, que de connaître le lieu précis de sa Dormition » ; mais, en même temps, il ne cède pas à la tentation de déclarer sûr ce qui ne l'est pas : ne confondons pas tradition et identification des lieux, semble-t-il nous dire. Cette attitude ne se démentira pas vis-à-vis d'un autre ouvrage allemand (pourtant catholique celui-là) sur le même sujet, celui de Mommert, paru l'année suivante [60]; en effet le « Bulletin » de la *Revue Biblique*, vraisemblablement dû lui aussi au P. Lagrange, n'hésite pas à écrire sèchement : « Une bonne cause ne doit pas être défendue avec de mauvais arguments »[61].

A cette période, véritable querelle des Anciens et des Modernes, les contributions sont devenues des prises de position pour ou contre « la situation traditionnelle de Sion », c'est-à-dire sur la colline de l'ouest [62].

Il semble que les combattants de Sion, après vingt-cinq ans de controverses, ayant lu tous les textes, aient épuisé tous les arguments. Il faut croire que la persuasion n'est pas générale, puisque de nouvelles études relancent le débat. Mais c'est désormais pour dire que le texte ne suffit pas. Le « bulletin » de la *Revue Biblique* rend compte d'une étude de A. Schulz [63] en concluant : « Il semble impossible d'aboutir à une conclusion ferme au sujet de Sion sans faire intervenir d'aucune manière les questions connexes de Gihon, des travaux d'Ezéchias, etc., et sans dire un mot des faits archéologiques qui s'y rattachent. Souhaitons que M. Schulz continue son étude en ce sens en attendant que quelqu'un se décide enfin à résoudre le problème par une fouille méthodique et complète »[64].

Le même vœu est exprimé par Birch [65] et Tenz [66] en réponse à de nouvelles propositions mises en avant d'après les textes, par Ch. Watson [67]; celui-ci les avait formulées en tenant compte des travaux archéologiques de Warren, Conder et Wilson. Ces petits débats, bien que limités, sont intéressants parce qu'ils instaurent un va-et-vient entre les textes et le terrain. De fait, cela ne sera pas du goût de tout le monde. Ainsi, par exemple, le « Bulletin » déjà impitoyable de la *Revue Biblique* relève que Rückert a réédité un ouvrage de Ch. de Riess [68] de manière assez cavalière : « Son rééditeur le range hardiment parmi les *fautores novae scientiae* qui, à son sens, cherchent dans un trou ce que la tradition, à défaut de la Bible, hausse jusqu'aux nues ». Rückert n'est pas isolé ; d'autres

ardents défenseurs de la tradition avaient clairement attaqué en son nom les apports des recherches archéologiques et historiques. Et quand les susceptibilités des religieux et des congrégations s'en mêlent, on obtient des résultats assez divertissants. Un modèle du genre est l'opuscule de U. Coppens [69], capucin hargneux qui produit un véritable pamphlet contre les assomptionistes ; les dominicains ne sont pas épargnés. La défense des Lieux Saints a fort à faire avec la critique scientifique... En tout cas, la préface du pourfendeur de nouveautés ne manque pas de saveur lorsqu'elle dévoile ce qui est vraisemblablement l'arrière-plan des débats : « Jusqu'à ce jour, les historiens relevaient, avec je ne sais quelle amertume, l'esprit de jalousie, les rivalités incessantes, les profondes animosités qui, depuis des siècles, divisaient les moines de Jérusalem, de nations et de rites divers. Les Professeurs de Notre-Dame de France le reconnaissent et, s'ils s'aperçoivent que les anciens rivaux tendent à se rapprocher, ils prédisent, par contre, que la lutte inspirée par l'amour des sanctuaires se transportera sur un nouveau champ de bataille témoins leurs propres paroles : “ Les deux communautés hétérodoxes les plus influentes et qui disputent depuis de longs siècles la prééminence aux Latins sont les *Grecs* et les *Arméniens*. Mais les vrais adversaires seront désormais les *Russes* ”».

Il y a donc deux types de controverses, on l'aura compris. Il est probable que celle qui voit s'opposer avec tant d'aménité les religieux tenanciers des Lieux traditionnellement Saints et menacés de ne plus l'être, est une conséquence de celle, plus courtoise, qui occupe les revues savantes. Mais si l'enjeu de la première est directement l'occupation de l'espace au service d'une pratique spirituelle, tandis que la seconde vise à la maîtrise, par l'Histoire, de lieux au profit du texte (biblique), il est probable aussi que l'une ne va pas sans l'autre.

Une synthèse décisive

La controverse sur la question de Sion continue jusqu'à ce qu'un ouvrage décisif opère un changement dans la démarche. En 1912 paraît l'œuvre monumentale de H. Vincent, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. L'introduction, à elle seule, est un ouvrage qui représente une étape importante dans l'histoire de l'archéologie biblique. Elle occupe 41 pages sur 195 et se présente avec une évidente volonté d'explication méthodologique. Vincent classe ses sources de la façon suivante : 1 Les documents, bibliques d'une part, profanes de l'autre. 2 Les monuments et les sites. 3 La tradition locale (populaire ou orale). 4 La tradition savante (ou écrite). Il essaie de définir comment se présentent à ses yeux les rapports mutuels des lieux et des textes ; c'est en cela que son ouvrage constitue un tournant historiographique : « Sites et monuments, en dépit de leur dissemblance, représentent pratiquement des informations de même nature (que les documents), c'est-à-dire des faits concrets. Leur valeur ne le cède guère à celle des textes, à la condition qu'on soit attentif à les observer et à les enregistrer correctement ; à la condition aussi que l'on s'efforce d'en pénétrer la langue. Ils sont au surplus intimement liés presque toujours aux textes ; et de même que ceux-ci viennent souvent fort à propos mettre en relief leur nature, ils éclairent fréquemment eux-mêmes d'une opportune clarté des textes condamnés à demeurer obscurs sans cet appoint ».

Triomphe de l'archéologue et de ses outils ? Certainement. Mais toujours au service du texte qui garde sa primauté ? Certainement aussi. Cependant tous deux sont maintenant soumis à l'histoire qui organise l'espace selon ses propres périodes. Quant à la question de Sion, elle a regagné le bercail et n'est plus qu'un élément dans une organisation globale de la ville décrite par l'historien.

Ce n'est pas qu'elle disparaisse complètement de la scène : des études lui sont consacrées jusqu'à nos jours [70]; mais il ne semble pas qu'un autre tournant méthodologique se soit produit depuis Vincent.

Les quelques éléments historiographiques que nous avons aperçus en essayant de suivre les recherches effectuées sur Sion ont permis de dégager, nous semble-t-il, des moments significatifs de l'évolution des rapports qu'entretiennent les textes et les lieux dans l'espace qu'est la Palestine des archéologues.

Les pèlerins byzantins, la Bible en main, parcouraient les itinéraires de leur foi, munissant au passage chaque lieu possible d'une étiquette puisée dans l'Ecriture. La Palestine n'était alors qu'un des lieux du vaste empire. Lorsqu'elle appartint à d'autres – non chrétiens –, il fallut y spécifier l'espace chrétien. Les pèlerins de la Renaissance, en poursuivant l'étiquetage à partir d'un corpus débordant le texte des Ecritures, formaient les Lieux Saints dont ils décomptaient les « Indulgences ». Les lieux sont entièrement façonnés par le texte, qu'il faut retrouver lui aussi entièrement sur place.

Un seuil décisif est atteint au début du XVIIIe siècle. Relandus est exemplaire d'une démarche historique exigeante, où toute l'érudition est mobilisée : il faut faire la liste de tous les textes et cartographier tous les lieux. Sion apparaît comme question, mais n'est qu'un des milliers de lieux à situer dans une cartographie globale. Parallèlement, va se développer la lignée des voyageurs. Ceux-ci prêtent attention aux lieux comme paysages. Leur espace est biblique et orientaliste [71].

A partir de la fin du XIXe siècle, parce que le terrain pose des questions archéologiques, les lieux se spécifient ; chacun d'eux est un problème à résoudre. Sion est l'un de ceux-ci, faisant l'objet d'une intense activité de recherche sur le mode de la controverse. Le texte ayant sournoisement manifesté des différences internes, on tente de concilier celles-ci pour sauvegarder ce qui commence à être mis en doute : l'unicité du texte biblique ; ce qui explique peut-être que la controverse en question s'affirme explicitement entre catholiques et protestants. Le principe unificateur est alors recherché sur le terrain qui devient lui-même enjeu de rivalités entre confessions ou entre congrégations, sur fond de rivalités nationales. Les trois sociétés ou écoles : anglaise, allemande et française, *Palestine Exploration Fund*, *Deutscher Palästina Verein* et *Ecole Biblique* [72], analysent en détail les textes bibliques (en distinguant textes canoniques et textes deutérocanoniques : dans le cas de Sion, c'est le problème du statut des livres des *Maccabées*), les textes non-bibliques (en discutant l'autorité de Flavius Josèphe) et les fouilles des premiers archéologues (qui sont souvent des militaires) pour fonder, sur le lieu, les événements anciens. La période où Sion est un problème spécifique – de 1875 à 1912 – correspond aux premiers contrecoups du rationalisme, à la diffusion des premiers grands résultats des fouilles mésopotamiennes et égyptiennes [73], à la multiplication des découvertes ponctuelles sur le terrain palestinien [74].

Paradoxalement, à la volonté de maintenir l'unicité et la véracité du texte, correspond la multiplicité des études des lieux. Ceux-ci ne vont pas tarder à réclamer leur unification propre à l'organisation de l'espace : on ne peut se contenter des découvertes dispersées des murs, des puits, des escaliers. Sion devra alors reprendre sa place comme simple élément d'un ensemble : la ville de Jérusalem. Mais, désormais, les efforts effectués pour concilier textes et lieux permettent à l'historien, en périodisant l'espace, de maintenir l'unicité que le courant apologétique de « La Bible a dit vrai » estime (encore aujourd'hui) menacée.

L'œuvre de Vincent (et de son entourage à l'Ecole Biblique), est l'étape décisive d'une méthodologie qui peut s'affirmer clairement. Les textes et les lieux y sont sans crainte pluriels puisque l'historien peut assurer l'unicité de l'espace. Après lui, la progressive autonomie et précision de l'archéologie écrit une nouvelle histoire qui demanderait une étude détaillée. Celle-ci montrerait peut-être que le problème n'est plus celui des rapports entre l'espace et le texte, dont l'archéologue s'est tant bien que mal délivré, mais plutôt celui des rapports de l'espace à l'histoire et à ses chronologies... Comme le disait Eberhard le Barbu, comte de Wurtemberg, à Felix Schmid en 1480 [75] : « Il y a trois choses que l'on ne peut ni conseiller, ni déconseiller : le mariage, la guerre et le voyage en Terre Sainte. Elles peuvent bien commencer et mal finir »[76].

Alain DESREUMAUX

NOTES

1 M. AVI-YONAH éd., 3 vol., Jérusalem, 1975-77. On peut considérer cette encyclopédie comme le plus moderne ouvrage de référence en matière d'archéologie palestinienne, puisque ce sont les meilleurs spécialistes de chaque site qui ont signé les articles.

2 R.W. HAMILTON, art. « Al-Mafjar, Khirbet », dans l'*Encyclopedia* de Avi-Yonah, vol. III, p. 754. On trouvera un très bel exemple de discussion d'une identification par J. BRIEND, dans le remarquable ouvrage J. BRIEND - J.B HUMBERT, *Tell Keisan, une cité phénicienne en Galilée,* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archeologica 1), Fribourg-Göttingen-Paris, 1980, p. 5-9.

3 Publié par C. SCHEFER, *Le voyage de la saincte cyté de Hierusalem avec la description des lieux, portz, villes, citez et aultres passaiges, fait l'an mil quatre cens quatre vingtz,* (Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle, II), Paris, E. Leroux, 1882. (Réédition, Amsterdam, 1970). Pour le séjour à Jérusalem, cf. p. 69-81.

4 Le pèlerin cite respectivement *Jean* 19,27 : « Voici ta mère. Et depuis cette heure-là, il la prit etc. » ; *Actes* 1,26 : « Et le sort tomba sur Matthias » ; *Matthieu* 28,19 : « Allez dans le monde entier etc. ». Il faut remarquer que l'auteur ne prend pas la peine de donner les citations entières : quelques mots suffisent à préciser l'« étiquette » tirée du texte de la Bible.

5 Cf. J. CHAVANON, *Relation de Terre Sainte (1533-1534) par Greffin Affagart,* Paris, 1902, p. VII.

6 Cf. C. SCHEFER, *Le voyage de la saincte cyté,* p. 73 ; il s'agit évidemment d'une référence à un passage de l'*Assomption de la Vierge,* dont on connaît diverses traditions ; ici, ce pourrait être par exemple le *Transitus Mariae* du Pseudo-Méliton de Sarde, XII, 2 sq. On verra aussi un exemple au début du XVIIe siècle : *Relatione Tripartita del Viaggio di Gierusalemme, nella quale si racontano gli avvenimenti dell'Autore, l'origini & cose insigni de'*

luoghi di passagio visitati, con una sommaria raccolta delle indulgenze, e preci soliti acquistarsi, et farsi nella visita di ciascun loco, descritta da FRA STEFFANO MANTEGAZZA Sacerdote Milanes dell'Ordine de Predicatori, Milano, 1616. Le chapitre 17 est intitulé : « Casa della Beata Virgina sopra il Monte Sion, et lettera de essa scritta a Messinesi ». Le prêtre milanais donne le texte italien de cet apocryphe. On voit bien ici aussi que l'espace concerné n'est pas seulement palestinien mais méditerranéen, et que le corpus textuel englobe des textes extra-canoniques. Le chapitre 18 est intitulé : « Della Sepoltura della BV et di quanto intorno ad'essa s'appartiene ». Sur l'importance des localisations dans l'élaboration des traditions apocryphes, et précisément de celles qui tournent autour du mont Sion, on verra l'article très documenté de M. VAN ESBROECK, « Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle », dans F. BOVON et al., *Les Actes Apocryphes des Apôtres,* (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève n°4), Genève, 1981, p. 265-285, surtout p. 276 sq.

7 Cf. l'*Itinéraire de Sancto Brascha* en 1480, dans C. SCHEFER, *Le voyage de la saincte cyté.*

8 FRA ST. MANTEGAZZA, *Relatione Tripartita,* 1ère partie, chapitre 1.

9 J. CHAVANON, *Relation,* p. 1.

10 Egérie n'aurait pas utilisé l'*Onomasticon* : cf. P. MARAVAL, *Egérie, Journal de voyage,* (Sources Chrétiennes 296), Paris, 1982, p. 180-181.

11 L'itinéraire de la fin du XVe siècle, publié en vieil allemand par H. MEISNER-R. RÖHRICHT, « Pilgerschriften. I. Die Pilgerfahrt des Herzogs Friedrich II von Liegritz und Brieg nach dem Heiligen Lande », *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins,* 1878, p. 128-131, procède d'une manière tout à fait semblable à celle de l'anonyme français de 1480, en plus détaillé.

12 Voir par exemple *Terre Sainte. Lexique des Lieux Saints,* Office national Israélien du tourisme, Paris, sans date, p. 11, ou S. AWWAD, *Cette terre de Dieu,* adaptation française par le P. J. FALHUN, Palphot Ltd, sans date, p. 52-53. L'épisode est une tradition que l'on trouve dans le *Protévangile de Jacques.* Une grotte située dans l'actuel Ain Karim (plus exactement à Ras et-Tuta) a été aménagée au VIe siècle ; elle devint la crypte d'une église croisée, dite de la Visitation. Le phénomène d'« invention » des lieux saints n'est peut-être pas tout à fait éteint : on va voir aujourd'hui la rue hérodienne dans les actuelles fouilles au pied du Haram.

13 Cité par C. SCHEFER, *Le voyage de la saincte cyté.*

14 B. BAGATTI, « Sion, lieu du trépas de la Sainte Vierge », *La Terre Sainte,* Avril-Septembre 1974, p. 207.

15 L.L. MOTHERÉ, *Mon Pèlerinage en Orient,* Paris, 1893.

16 T. 1 et 2, Paris, 1869. Traduit de l'allemand par M. l'abbé Gimarey, revu et corrigé par l'abbé Bugniot. Gratz (né en 1806, mort à Augsbourg en 1884) est un prêtre catholique, exégète, professeur. Son ouvrage a eu trois éditions allemandes avant d'être traduit en français.

17 Il est vrai que les discussions internationales sur des projets d'installations des juifs sont plus anciennes. L'article « Zionism » de R. GOTTHEIL (professeur à New-York), dans *The Jewish Encyclopedia* XII, 1906, signale Mordecai M. Noah dès 1818 et surtout son « Discourse on the Restoration of the Jews » en 1845 à New-York, ainsi que le projet de Warder Cresson (consul américain à Jérusalem) en 1850. Mais nulle part, que ce soit chez des juifs ou des chrétiens, les recherches exégétiques ou archéologiques sur le Mont Sion n'apparaîtront liées au sionisme. Ce problème du lieu d'installation est discuté librement selon des critères pratiques. Sion y signifie avant tout le Peuple, la Palestine en général, la Terre Sainte. D'ailleurs, l'article cité, un des plus longs de *The Jewish Encyclopedia* (p. 666-686) ne parle jamais des discussions savantes sur Sion. Celles-ci sont discutées ailleurs – et de manière très complète – dans l'article du même R. GOTTHEIL, « Jerusalem. Ancient », *The Jewish Encyclopedia* VII, 1904, p. 118-148.

18 Il est significatif que, dans la récente *Encyclopedia Judaica* 16, 1971, l'article collectif « Zion », col. 1030-1031, est assez court et ne lie en aucune façon Sion au sionisme ; ce dernier terme bénéficie d'un long article, col. 1031-1159 où la position de la question est très claire : « The root of the term " Zionism " is the word " Zion ", which very early in Jewish history became a synonym for Jerusalem » (col. 1032). Bien évidemment, cela ne veut pas dire que l'archéologie en général n'a joué aucun rôle dans l'histoire du sionisme en Palestine. *The Jewish Palestine Exploration Society,* fondée en 1914 à Jérusalem, a procédé à sa première

fouille à Tiberias en 1920. Depuis, les fouilles se sont multipliées, on le sait ; et, pas plus que les chrétiens avant eux, les juifs n'ont échappé aux implications théologiques et politiques des recherches archéologiques. On en trouvera un exemple d'analyse minutieuse dans la très importante étude de P. VIDAL-NAQUET, « Le texte, l'archéologie et l'histoire », in *L'Archéologie aujourd'hui*, sous la direction d'A. SCHNAPP (Bibliothèque d'archéologie), Paris, 1980, p. 173-184.

19 Fascicule 1, Topographie, Paris, 1912, p. 3.

20 C.R. CONDER, « The Rock Scarp of Zion », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Janvier 1875. Conder (1848-1910) était un colonel du génie britannique ; il appartenait au très fameux corps des « Royal Engineers » qui a assuré des repérages (ce que les Anglais nomment des « Surveys ») et la cartographie de la Palestine pour le compte de *Palestine Exploration Fund* de 1872 à 1873 (il était alors lieutenant). Il écrivit beaucoup, entre autre un manuel de la Bible (1879).

21 Depuis Vincent, bien sûr, d'autres études sont parues sur Jérusalem et sur les problèmes de Sion et de l'Acra. Si elles apportent du neuf grâce aux nouveaux éléments archéologiques qui ne cessent d'être inventoriés dans cette ville inépuisable, les méthodes de recherche et les discussions n'ont pas vraiment changé de forme depuis Vincent. On trouvera de nombreux renseignements dans les articles des célèbres archéologues de la Palestine : M. BROSHI, « The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasse » *Israel Exploration Journal* 24,1, 1974, p. 21-26 ; Y. TSAFRIR, « The Location of the Seleucid Akra in Jerusalem », *Revue Biblique* 82,4, 1975, p. 501-521 ; M. AVI-YONAH, « Jerusalem in the Hellenistic and Roman Periods », in *The World History and the Jewish People*, Jerusalem, 1975, vol. 7. The Herodian Period, p. 206-249 ; 366-369 ; M. AVI-YONAH, « The Third and Second Walls of Jerusalem », *Israel Exploration Journal* 18,2, 1968, p. 98-125.

22 *A Description of the East and some other countries*, London, 1743-1745, 3 t. en 2 vol. La partie qui nous concerne est vol. II, part 1, *Observations on Palestine or the Holy Land, Syria, Mesopotamia, Cyprus and Candia*, London, 1745. Il a été fait une traduction française de la seconde édition : *Voyage de R. Pococke en Orient, dans l'Egypte, l'Arabie, la Palestine, la Syrie, la Grèce, la Thrace*, 7 vol., Paris, 1772-1773. Richard Pococke (1704-1765), né à Southampton, fut un ecclésiastique anglais ; il voyagea beaucoup, de 1733 à 1742, il visita l'Europe, le Proche-Orient, les Alpes. Il se baigna dans la mer Morte « pour vérifier une affirmation de Pline ». Grand collectionneur d'antiquités, il avait fait ses études à Oxford. Il finit évêque.

23 Richard Chandler (1738-1810), archéologue anglais formé par l'Antiquité classique, se préoccupait des inscriptions grecques. Il fut chargé de la première mission de la société des Dilettanti. Son compte-rendu de mission, *Travels in Asia Minor*, est vite devenu un ouvrage de référence ; il fut traduit en français par J.D. SERVOIS et BARBIÉ DU BOCAGE : *Voyage de l'Asie Mineure et de la Grèce faits aux dépens de la Société des Dilettanti dans les années 1764-65-66*, Paris, 1806, 3 vol. in-fol.

24 Constantin, François de Chassebœuf, comte de Volney (1757-1820) était un gentilhomme angevin ; connaissant le droit et la médecine, il étudia l'arabe dans un couvent libanais. Homme politique (il fut représentant du Tiers-Etat aux Etats-Généraux, et finit sénateur), il se préoccupa beaucoup de linguistique (*L'alphabet européen appliqué aux langues asiatiques*, Paris, 1819), base de réflexions philosophiques. En 1787, il publie son *Voyage en Egypte et en Syrie*. C'est lui qui inaugure en 1794 la chaire d'histoire de l'Ecole Normale.

25 William George Browne (1768-1813) fait ses études à Oxford comme la plupart des orientalistes anglais de cette période. Il voyagea beaucoup et publia lui aussi ses comptes rendus : *Travels in Africa, Egypt and Syria from the year 1792 to 1798*, London, 1799. Voir à son sujet, R.A.St. MACALISTER, « Browne's Travels in Palestine, 1797 », *Palestine Exploration fund Quarterly Statement*, 1906, p. 133-142.

26 J.L. BURCKHARDT, un suisse travaillant pour le compte de *The African Association*, était un farouche adversaire de Napoléon. Ses infatigables voyages sous un déguisement l'ont rendu célèbre ; mais on lui doit surtout la redécouverte et les premiers repérages de Pétra en 1812.

27 Le nombre de voyageurs européens du XIXe siècle qui rapportent des documents graphiques sur la Terre Sainte est considérable : voir, par exemple, *La Terre Sainte au XIXe*

siècle, Catalogue du Musée de Pontoise, du 21 Avril au 31 Août 1979. Les lithographies de David Roberts (qui fit le voyage en 1832) sont particulièrement réputées.

28 Arche que Ch. Warren étudia en 1867. Edward Robinson est un américain né en 1793 en Nouvelle Angleterre. Traducteur de l'Iliade, il commence une brillante carrière au service du Séminaire Congrégationnaliste du Massachusetts dont le but est de défendre les positions puritaines conservatrices sur la Bible ; c'est pour cela que Robinson ira visiter la Terre Sainte en 1837 et en 1852. On lui doit de nombreuses identifications de sites bibliques. Il publie en 1841 *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petra*. L'arrivée de Robinson en Palestine représente certainement un tournant dans l'histoire de l'exploration de ce pays. Il est à l'aboutissement des tentatives missionnaires des fondamentalistes américains et anglais persuadés qu'il est de leur devoir d'évangéliser la Palestine pour hâter l'arrivée de la Nouvelle Jérusalem.

29 Adrien Relandus, né le 17 Juillet 1676 à Alkmaer, mort le 5 Février 1718. Fils de pasteur, linguiste, professeur, il produisit une œuvre importante, sur le samaritain, le persan, les textes rabbiniques. Parmi ses ouvrages déjà orientés vers l'archéologie, signalons sa *Dissertation sur les dépouilles les plus remarquables de Jérusalem figurées sur l'arc de Titus à Rome*, Utrecht, 1716. Le plus important pour notre sujet est le célèbre *Palestina ex monumentis veteribus illustrata*, Nürnberg, 1716, 787 p., 14 pl., index. La première édition est de 1714.

30 Honoré-Victor Guérin (né et mort à Paris, 1821-1891) fit ses études à l'Ecole Normale Supérieure et à l'Ecole Française d'Athènes. Professeur à l'Institut Catholique de Paris à partir de 1878, il accomplit des missions scientifiques officielles en Grèce (Patmos, Samos, Rhodes), en Egypte, à Tunis, en Palestine de 1869 à 1880. Les titres de ses trois derniers grands ouvrages sont significatifs : *La Terre Sainte*, 1881-1883 ; *La France Catholique en Tunisie*, 1886 ; *La France Catholique en Egypte*, 1887. Son ouvrage essentiel, pour ce qui nous concerne, reste une œuvre de référence : *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, Paris, 1868. Il vient à la suite de nombreux ouvrages du même type, l'auteur en est conscient : « Après les innombrables ouvrages qui ont paru sur la Palestine, il semble, au premier abord, que la question soit épuisée sur cette contrée célèbre... » (1ère Partie, *Judée*, t. I, p. I). Mais il répond qu'il reste beaucoup de vestiges ; cependant, il s'attache avant tout aux toponymes, à ses yeux encore plus précieux. Ce qui ne l'empêche pas de tenir compte de l'archéologie : « Depuis les fouilles importantes pratiquées, par les membres de la mission scientifique anglaise, autour et au-dedans de Jérusalem, j'avais hâte d'en examiner attentivement les résultats, afin d'en déduire les conséquences topographiques et archéologiques que cette étude pourrait faire naître dans mon esprit » (IIème partie, *Samarie*, t. 1, Paris, 1874, p.2).

31 A l'époque de Guérin – et déjà un peu avant lui – on commençait à dire que l'archéologie pouvait être utile. Par exemple, cette discipline existe officiellement dans les enseignements spécialisés de l'Eglise catholique au milieu du siècle. Jean-Jacques Bourassé (1813-1872) est prêtre et archéologue ; après avoir enseigné les sciences naturelles et les beaux-arts au grand séminaire de Tours, il est poussé par son évêque à l'enseignement de l'archéologie. Auteur d'un manuel d'archéologie chrétienne (1841), il est suffisamment connu pour fournir des dictionnaires dans l'entreprise de Migne. Dans son livre, plutôt décevant, *La Terre Sainte*, Tours, 1860, Bourassé reste dans la ligne des voyageurs (en moins documenté) ; il fait au passage, une histoire de la ville de Jérusalem ; il y parle de « la science archéologique qui pourra s'y enrichir certainement d'observations curieuses », notamment au sujet « des conduits souterrains sous le Temple », ce qui a effectivement été un des points de départ des recherches. Mais on mesure la pauvreté des recherches de cet ecclésiastique français comparativement aux militaires anglais... Ses préoccupations sont plutôt d'ordre apologétique, ce qui nous vaut de véritables morceaux de bravoure : « Non loin de là (la Citadelle) Hérode avait fait construire un palais somptueux. Si vous voulez en reconnaître au juste l'emplacement, regardez le temple protestant nouvellement érigé aux frais de l'Angleterre. Il faut convenir que le protestantisme anglo-prussien, voulant élever un monument religieux sur ce sol consacré par tant de souvenirs religieux, et marqué de tous côtés des vestiges de Jésus-Christ et des apôtres, a fait un singulier choix, en préférant un lieu qui ne rappelle que la cruauté, la débauche et la honte. La chaire protestante se dresse à l'endroit où Hérode se moqua du Christ. Les disciples de Luther et de Calvin se font gloire de mépriser nos traditions même les plus respectables. N'est-ce pas par une dérision de la Providence qu'ils ont adopté pour la célébration de leur

froide liturgie et la prédication d'un christianisme mutilé, un endroit souillé par l'orgie et maudit par toutes les populations chrétiennes qui sont venues depuis des siècles à Jérusalem ? » (p. 151).

32 Le capitaine Charles Wilson (lui aussi du corps des Royal Engineers) était chargé par une organisation philanthropique londonienne de dresser le plan de Jérusalem et de repérer les anciens conduits d'eau, dans le but d'assainir la ville constamment menacée par la malaria, la dysenterie, la typhoïde. En examinant les citernes sous l'esplanade du Haram, il découvre l'arche dite depuis « Arche de Wilson ». C'est ainsi qu'il s'est rendu compte qu'une exploration du sous-sol livrerait beaucoup d'informations archéologiques.

33 A Londres, en présence de la meilleure société. L'un des buts est explicitement de contrebalancer les efforts du gouvernement français en Palestine.

34 Tome I, p. 3, Paris, 1865. Les critiques faites à de Saulcy étaient celles de Renan (qu'il avait aidé à prendre des contacts sur le terrain ; de Saulcy prend assez mal les remarques du « libre-penseur »). L.F.J. Caignart de Saulcy (1807-1880) est un militaire (d'artillerie) devenu archéologue et numismate, connaisseur des hiéroglyphes et des cunéiformes. Une fois de plus, il est clair que l'archéologie mésopotamienne et égyptienne a précédé les recherches en Palestine. De Saulcy est, chronologiquement, le premier fouilleur de Jérusalem, mais c'est Warren qui en sera le premier archéologue.

35 Le titre de son ouvrage, paru presque en même temps, en 1864 à Paris, est significatif : *Mission en Phénicie.* Il comporte quantités de descriptions minutieuses de monuments et d'objets, des inscriptions en fac-similés, déchiffrées et commentées. C'est certainement la première véritable publication archéologique française.

36 Cf. note 20. Il est vrai que la question de la position de Sion avait été soulevée près de trente ans auparavant déjà par FERGUSON, *Essay on the ancient topography of Jerusalem,* London, 1847, p. 55 sq. ; ce dernier place Sion immédiatement au nord du Temple. Mais nous sommes encore dans la série des études globales sur la ville. Riche négociant qui fit sa fortune aux Indes, Ferguson donnera le coup d'envoi à la controverse sur la localisation du Saint Sépulcre, par sa position anti-traditionaliste. Ce sera le premier acte de la « guerre topographique » à Jérusalem.

37 « The position of Sion in the Fourth, Fifth and Sixth Centuries », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* 1878, p. 16-17.

38 On a de nombreux témoignages de pèlerinages juifs à Jérusalem ; mais le pèlerinage au pied du mont Sion, aux tombes des rois de Juda n'a que peu d'importance ; cf. M. FRANCO, art. « Pilgrimage » in *The Jewish Encyclopedia* X, 1905, p. 35-38.

39 Cf. la remarquable présentation de l'histoire des fouilles à Jérusalem par M. AVI-YONAH, « Jerusalem in the Hellenistic and Roman Periods », p. 207-210. Celui-ci attire l'attention sur le fait que cette archéologie a plutôt bénéficié du retard pris par rapport à l'archéologie mésopotamienne par exemple, s'installant d'entrée dans des perspectives scientifiques d'une part, s'obligeant d'autre part à enregistrer et conserver le moindre objet, le moindre tesson, à cause du statut privilégié de la ville. On voit bien que, dès le début, le statut sacré du texte biblique induit directement un statut sacré du lieu et de ses objets.

40 Sir Charles Warren (1840-1927) est un officier du génie militaire qui fit une brillante carrière depuis l'école de Sandhurst jusqu'au grade de Général. Il devint vite archéologue, travaillant pour le compte de la *Palestine Exploration Fund.* Parmi ses publications sur l'archéologie palestinienne, sont célèbres *The Recovery of Jerusalem* (1871), *Underground Jerusalem* (1874), *The Temple of the Tomb* (1880). Ses fouilles, les premières véritables à Jérusalem, sont un modèle de précision et d'exactitude. Mêlé aux aventures de la malheureuse stèle de Mesha entre 1868 et 1870 (où paraissent les noms des consuls allemands H. Petermann puis K. von Alten, du gouverneur ottoman de Syrie, Rashid Pasha, de l'archéologue français Ch. Clermond-Ganneau), dans un contexte d'âpres rivalités entre les grandes puissances, il y démontra un désintéressement et un souci scientifique incontestables.

41 *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* 1878, p. 129-132 et 178-189.

42 « Qui doutera que la Bible soit le plus précis et le plus fiable de tous les livres ? » (p. 132).

43 « Zion », *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins,* 1879, p. 18-47. Von Alten, en fait, ne s'intéresse qu'à l'évolution historique des toponymes et ne prête pratiquement pas

attention aux découvertes archéologiques, du moins dans cet article. *Der Deutsche Palästina Verein* a été fondé en 1877 sous l'impulsion du consul allemand Fr. Rosen, lui-même orientaliste.

44 S. MUNK, *Palestine. Description géographique, historique et archéologique,* (Collection l'Univers. Histoire et description de tous les peuples), Paris, 1881. L'auteur consent à faire quelques discussions sur Moria, Acra et Sion, mais en note seulement.

45 Paris, 1882.

46 Pour l'étude détaillée de cette question, on lira le savoureux ouvrage (qui est une mine de renseignements sur la période qui nous occupe) de N.A. SILBERMAN, *Digging for God and Country. Exploration, Archeology and the secret Struggle for the Holy Land,* 1799-1917, New-York, 1982.

47 *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* 5, 1883, p. 271 sq.

48 C.W. WILSON, art. « Zion », in *Dictionary of the Bible,* J. HASTINGS éd., vol IV, Edinburgh, 1902, p. 982-984.

49 « Herr Schick's Reports. IV. Searching for the St Peter's (or Cock-Crow) Church on Zion », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* 1891, p. 19-20. Conrad Schick, citoyen suisse, a aussi travaillé pour la *Société Russe Orthodoxe pour la Palestine.* Ses fouilles près du Saint Sépulcre se sont employées à démontrer l'authenticité de ce dernier.

50 F.T. ELLIS, « Mosaics on Mount Zion », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* 1891, p. 309.

51 *Revue Biblique* 1, 1892, p. 17-18. Soulignons, une fois de plus, combien le souci de concilier les divers textes, de la Bible et de Flavius Josèphe, traverse sans interruption les débats. En 1906 (cf. note 65) W.F. Birch résoudra la question en refusant de faire confiance à Josèphe, tandis que Tenz (cf. note 66), au contraire, démontrera que l'on peut se réconcilier avec lui. Mais quelle que soit la manière de résoudre le problème, personne ne peut l'éviter.

52 C'est toujours la revue *Palestine exploration Fund Quarterly Statement* qui mène la danse.

53 *Die Lage des Berges Sion,* Freiburg, 1897

54 *Revue Biblique* 7, 1898, p. 322-323.

55 « Mélanges. IV. Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba », *Revue Biblique* 6, 1897, p. 450-458.

56 P. 548. Les fouilles de F.J. Bliss et A. C. Dickie ont eu lieu de 1894 à 1897, à mi-chemin entre le Cénacle et l'Eglise Gallicantu (cf. *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* Juillet 1897, p. 175) ; elles ont porté sur les escaliers de la cité de David et sur les murs. Les controverses sur les murs de Jérusalem constituent un des plus vastes chapitres de l'histoire de l'archéologie. Elles durent encore ; voir, par exemple, M. AVI-YONAH, « The Third and Second Walls of Jerusalem », *Israel Exploration Journal* 18,2, 1968, p. 98-125. A leur époque, Bliss et Dickie essayaient de répondre par l'archéologie à l'hypothèse de l'archevêque Birch selon qui Sion est à placer sur la colline de l'est.

57 P.M. SÉJOURNÉ, « Chronique. Le lieu de la dormition de la T.S. Vierge », *Revue Biblique* 8, 1899, p. 141-144.

58 T. ZAHN, « Die Dormitio Sanctae Virgini und das Haus des Joannes Marcus », *Neue Kirchliche Zeitschrift* 10,5, 1899, p. 377-429.

59 « Mélanges. IV. La dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean-Marc », *Revue Biblique* 8, 1899, p. 589-600.

60 *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion,* Leipzig, 1899.

61 Cf. « Bulletin. Palestine », *Revue Biblique* 9, 1900, p. 323-324.

62 Un exemple, entre autres : le livre de Dom G. GATT, *Sion in Jerusalem, was er war, und wo es lag,* Brixen, 1900, a un but précis : « La Tradition n'a pas erré en localisant Sion... ». Le « Bulletin » de la *Revue Biblique* 11, 1902, p. 154-156, parle d'ailleurs explicitement des « traditionalistes » et du « nouveau système ».

63 *Theologische Quartalschrift,* 1900, p. 356 sq.

64 *Revue Biblique* 9, 1900, p. 655.

65 W.F. Birch, « The Acra », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* Avril 1906, p. 157. L'auteur attaque Watson qui distingue « la Forteresse de Sion » de « la Cité de David ». Il lui oppose *II Samuel* 5,9 et *I Chroniques* 11,7 et conclut : « Si ces passages ne

correspondent pas avec Josèphe, c'est tant pis pour cet archi-colporteur d'erreurs ». On le voit, avec Birch, nous sommes encore dans la lignée de ceux qui accordent priorité aux discussions textuelles. Quand il parle de l'intérêt que pourront présenter des fouilles à Jérusalem, il subordonne les résultats archéologiques aux conclusions des recherches sur les textes. Son article précédent « Notes and Queries. I. Mount Zion », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 1905, p. 86-87, en est un témoignage très clair.

66 J.M. Tenz, « The Acra 2 », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Avril 1906, p. 158. Sa conclusion est différente de celle de Birch, mais la position est la même : étudier les textes, en tirer des conclusions, puis attendre des fouilles pour trouver le vrai site.

67 « The Acra », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Janv. 1906, p. 50-54. Ch. Watson (1844-1916) était également dans le Génie militaire. Il servit en Egypte, en particulier sur la côte de la mer Rouge et finit colonel. Il fut président de la *Palestine Exploration Fund* de 1905 à sa mort. On lui doit notamment deux ouvrages sur la Palestine : *The Story of Jerusalem* (1912) et *Fifty years' work in the Holy Land* (1915). La méthode qu'il préconise dans son article de 1906 annonce déjà un peu celle de Vincent : ne rien rejeter et tenir compte de la Bible, des Apocryphes (*Maccabées*), de Josèphe, de la connaissance actuelle du terrain : repérages (« surveys ») et fouilles (« explorations »). On remarquera que sa synthèse sur Jérusalem est contemporaine de celle de Vincent.

68 *Atlas Scripturae Sacrae*, Freiburg im B., 1906. Cf. *Revue Biblique* 15, 1906, p. 500-501.

69 *Le Palais de Caïphe et le Nouveau Jardin Saint-Pierre des Pères Assomptionistes au mont Sion*, Paris, 1904.

70 Voir les études modernes citées note 21.

71 Jusque-là, on se trouve devant une situation qui n'est pas propre à la Palestine : la recherche de la Troie homérique par les voyageurs des XVIIIe et XIXe siècles révèle une démarche comparable : cf. l'étude très documentée de Ch. GRELL, « Troie et la Troade de la Renaissance à Schliemann », *Journal des savants*, 1981, p. 47-76.

72 En Grande-Bretagne, une première tentative avait été faite avec la création de la *Palestine Association* dont il faut placer la fondation dans le contexte des rivalités franco-britanniques au temps de Napoléon ; cette société ne vécut que de 1804 à 1809. En outre, n'ayons garde d'oublier *The American Palestine Exploration Society*, fondée en 1871 pour rivaliser avec la *Palestine Exploration Fund*. Du côté allemand, c'est seulement en 1903 qu'eut lieu la première fouille (G. Schumacher à Tell el-Mutasellim/Megiddo) ; toutefois, Schumacher avait effectué des « surveys » pour le compte de la *Palestine Exploration Fund* ; en 1902, il avait fouillé avec Sellin sur le chantier autrichien de Tell Ta'anek. L'impulsion décisive donnée aux fouilles allemandes est d'origine impériale : nous sommes au cœur de la question d'Orient, au moment où l'Allemagne noue des liens étroits avec l'empire ottoman.

73 Rappelons, à titre d'exemples, que le français P.E. Botta est le premier à découvrir des restes monumentaux de la civilisation assyrienne (Khorsabad en 1845) et que c'est l'égyptologue Mariette qui recevra de Saulcy à Sakkara en 1863.

74 Quantité de tells palestiniens sont livrés aux archéologues à partir de 1880, voir SILBERMAN, *Digging*, p. 147 sq.

75 Cité par C. SCHEFER, *Le voyage de la Saincte Cyté*, p. XXVIII.

76 Je remercie tout particulièrement le P. J.-B. Humbert, professeur à l'Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, pour les suggestions qu'il m'a faites au sujet de cet article.

INDEX DES TEXTES CITÉS

INDEX DES NOMS

Qui songerait aujourd'hui à localiser le Paradis sur la carte ? C'est pourtant ce à quoi s'employait encore en 1691 le Cardinal Pierre Daniel Huet dans un *Traité de la situation du Paradis terrestre*. La mise en relation d'un récit et d'un espace dans les pratiques sociales – qu'il s'agisse de cartographie, de pèlerinage, d'identification de site archéologique – est une opération complexe qui suppose et la réalité du lieu et la vérité du texte.

Des cartes juives anciennes à Christophe Colomb et au Cardinal Huet, longtemps Moïse a été le père de la géographie. Mais que le site soit désolé et les chemins oubliés, que les espaces des confins soient rejetés du côté de la fable, que l'accès immédiat au texte biblique se brouille, et c'en est fini de la Géographie sacrée. Autant de ruptures qui s'opèrent dans la seconde moitié du XVII[e] siècle.

Quand l'Écriture s'obscurcit, quand son autorité est contestée, s'accroît la nécessité du commentaire. Qu'en est-il alors de la mise en pages de ces Commentaires bibliques contemporains de la « crise de la conscience européenne » ? A cette époque cruciale, les éléments du texte sont redistribués, nouvellement hiérarchisés sur l'espace de la page.

Mis en regard l'un de l'autre, texte et espace se trouvent transformés l'un par l'autre. C'est donc ici un chapitre de l'histoire des représentations de l'espace que I. Meyerson appelait de ses vœux.

ISBN 2-7116-0966-9

80 F